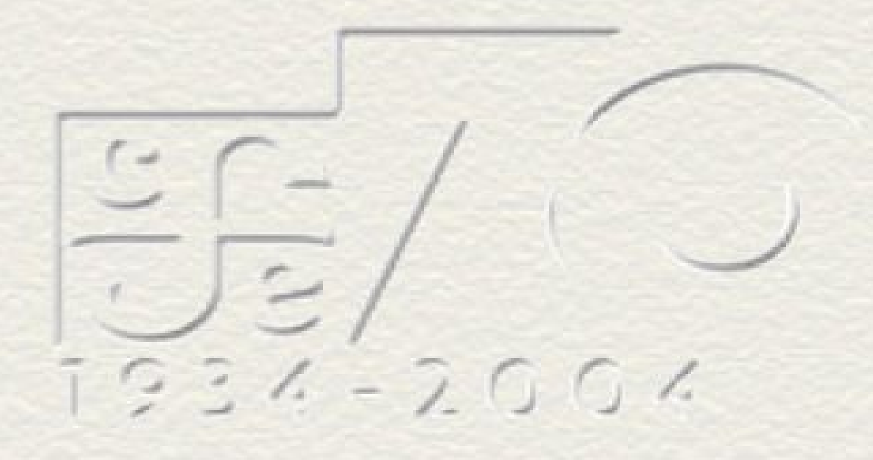
PSIQUE

La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos

ERWIN ROHDE

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS



Psique
La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos

Erwin Rohde

Introducción de *Hans Eckstein*
Traducción de *Wenceslao Roces*



Primera edición, Alfred Kröner, Verlag, 1938
Primera edición del FCE, 1948
Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2006
Primera edición electrónica, 2012

Título original:
Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-607-16-0908-3

Hecho en México - *Made in Mexico*

Nota preliminar

Al poner por primera vez al alcance del público de habla española esta obra clásica, conocida desde tiempo en casi todos los idiomas cultos, no hemos tenido reparo en utilizar la introducción e indicaciones bibliográficas de Hans Eckstein, quien preparó la edición popular de la Kröner Verlag. En efecto, el estudio de Eckstein, no obstante su envolvente fastidiosidad, apunta muy claramente las razones principales que mantienen en perenne actualidad un libro como la *Psique* de Rohde. Creemos que Eckstein es muy preciso cuando, al indicar cómo han sido rebatidas las dos tesis fundamentales de Rohde, la correspondiente al culto de los muertos y la que atañe a la inmortalidad, sostiene, sin embargo, que los capítulos en que se explayan esas tesis son los que mejor pueden ayudar a penetrar simpáticamente en el mundo de las creencias griegas. Es una buena lección para los que se llenan la boca con la palabra "superación". Los libros que realmente mejoran el de Rohde por aportar pruebas que rectifican puntos de vista fundamentales, es lo más seguro que no se puedan entender de verdad sin la previa lectura de Rohde, inexcusable introducción a la materia, como lo seguirá siendo, por ejemplo, el ensayo de Nietzsche *La filosofía en la época trágica de los griegos,* para cualquier inteligencia mediana de los presocráticos. Pero si es difícil "superar" a Rohde, es bastante fácil "ponerlo al día", y prolongando las buenas intenciones de Eckstein, no podemos menos de llamar la atención sobre el libro de Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México, Fondo de Cultura Económica, 1952), en cuyo capítulo V —"Origen de la doctrina de la divinidad del alma"— se rebate ampliamente la tesis de Rohde, se mejora la de W. F. Otto (*Die Manen, oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Berlín, 1923) y reciben una nueva versión los significados oscilantes de *psiché* y *thymós*. También en el capítulo IV, que trata de las "llamadas teogonías órficas", se le achaca a Rohde una remota responsabilidad en la idea desarrollada por O. Kern (*Religion der griechen*, Berlín, 1935) de que la épica teogónica contiene el dogma de la

religión órfica (Jaeger, *op. cit.*, p. 61). Por último, otra mera alusión de pasada a Rohde, a propósito del "pecado de la individuación" y sus supuestos antecedentes órficos (p. 74).

Erwin Rohde

Erwin Rohde, hijo de un médico, nació en hamburgo el 9 de octubre de 1845. Ya en el "Johanneo", el centro de estudios de aquella ciudad, a cuya sección académica se incorporó en 1864, después de haber aprobado brillantemente el examen, vemos a Rohde consagrarse por propio impulso a la ciencia de la antigüedad.

Su formación filosófica la debió, sobre todo, a tres hombres: a Ritschl, a Gutschmid y a O. Ribbeck, que más tarde sería su amigo. En la "Asociación filológica" de Leipzig, creada a iniciativa de Ritschl, trabó Rohde conocimiento con Nietzsche, en 1866. La admiración que ambos sentían por Schopenhauer y Wagner echó los cimientos de una larga amistad entre ellos, y el propio Rohde dice, en carta a Nietzsche (el 29 de junio de 1870), que fue esa amistad la que llevó su vida por unos derroteros que ya nunca, probablemente, habría de abandonar.

En 1869 —en el mismo año en que Nietzsche es llamado a ocupar una cátedra en Basilea— se traslada Rohde a Kiel, donde recibe el grado de doctor con una memoria que versa sobre investigaciones de las fuentes en torno a Pólux, a la que le fue discernido un premio, obteniendo en seguida la *venia legendi,* es decir, el derecho a explicar en la universidad.

A su vuelta de un viaje a Italia (marzo de 1869 a julio de 1870) fue designado para desempeñar una cátedra universitaria en Kiel. En 1876 fue llamado como profesor ordinario a Jena, de donde en 1878 pasó a la universidad de Tubinga y de aquí, en 1886, a la de Leipzig, y, en el mismo año, a la de Heidelberg, donde permaneció hasta su muerte, ocurrida el 11 de enero de 1898.

Nietzsche, cuyo *Origen de la tragedia* hubo de defender Rohde contra los ataques de Wilamowitz en un ingenioso y valiente panfleto publicado en 1872 con el título de *Filologastros,* no volvió a encontrarse con él hasta 1886, en Leipzig, después de 10 años de separación. Ambos se dieron cuenta del distanciamiento que entre ellos mediaba, el

cual habría de traducirse, un año después, en abierta ruptura.

La obra de Rohde sobre *La novela griega* vio la luz en 1876, habiéndose publicado la segunda edición en 1910, ya después de su muerte, y la tercera en 1914. La *Psique* apareció en dos volúmenes, en 1891 y 1894; la segunda edición salió de las prensas en 1897, seguida por otras ocho después de morir su autor. En 1901 se publicaron, editados por Fritz Schöll, los *Escritos menores* de Erwin Rohde, en dos volúmenes.

Introducción

Las dos grandes obras de Erwin Rohde, *La novela griega y sus antecedentes* (1876) y la *Psique* (1894) —obras maestras ambas de profunda investigación y de animada, plástica exposición— han contribuido esencialmente, con *El origen de la tragedia,* de Nietzsche, en cuyo mundo de pensamientos deben buscarse sus raíces, y con la *Historia de la cultura griega* de Burckhardt, a la nueva imagen de la Hélade hoy en boga. No sólo han impulsado fecundamente las investigaciones de los especialistas, sino que se han traducido, además, en resultados directos y muy vivos fuera de las fronteras de los estudios especializados y pese a la actitud rigurosamente científica que en estas obras se adopta, de un modo parecido a lo que sucede con otros libros de Burckhardt y con las obras de Mommsen o Gregorovius.

Rohde ganó para sus libros los lectores que paladinamente había expresado el deseo de ganar en su prólogo a *La novela griega:* no a las gentes del gremio filológico exclusivamente, sino también a investigadores de otros campos más amplios de la historia de la cultura, e incluso, por encima de los horizontes de los lectores propiamente eruditos, "a todos los amigos serios y sinceros de la antigüedad, que indudablemente abundan, a pesar de los estragos producidos por eso que se llama 'cultura general'".

Son palabras en las que se trasluce el ideal de cultura del joven Nietzsche. Y no menos "extemporáneo" que esto era el hecho de que una obra de tan profunda erudición y que versaba, además, sobre un tema tan árido e ingrato como la novela griega, la última y débil creación del espíritu griego, fuese dominada con aquella capacidad de plasmación propia de un auténtico artista. El deseo de lanzarse a una investigación y a una exposición encuadradas dentro de una amplia historia de la cultura, deseo que cobró vigor en Rohde precisamente a la luz de este tema, desbordó las estrechas barreras de la filología gremial. Una carta escrita por él a Nietzsche, por los

días en que emprendía los primeros trabajos sobre el tema de la novela griega, indica claramente cuál era el modelo en que Rohde se inspiraba:

> Te envidio por los cursos de Burckhardt [sobre el estudio de la historia] a que estás asistiendo: no cabe duda de que, si existe un espíritu específicamente histórico, es el suyo [...] El arte supremo del historiador consiste, precisamente, en no deslizar en la materia, desde la cátedra, ningún "pensamiento fundamental", para descubrir y exponer, pensando intuitivamente, la esencia y los actos del pasado, no como los descubre y expone el siglo XIX de los racionalistas, sino como en su tiempo vivió y se desarrolló.

También Rohde domina magistralmente este arte. Su sagaz mirada de psicólogo y su vigorosa y plástica prosa —forjada, principalmente, en la escuela de Gottfried Keller— se acercan, no pocas veces, a su gran modelo en la pintura que traza a las fuerzas motrices y los estados sintomáticos.

Ya mientras trabajaba en *La novela griega* debió de sentir Rohde deseos de abordar una exposición de la cultura helénica en su conjunto a la luz de algún tema más desligado de la historia literaria, y en 1881 hizo algunas indicaciones concretas sobre estos planes a su amigo Nietzsche, quien ya desde antes venía debatiéndose con ideas bastante parecidas. Proyectaba comenzar por la parte más difícil, el helenismo, con la que le había familiarizado el libro primero de su obra en preparación, y confiaba en que los trabajos sobre ciertos temas de historia literaria de la antigüedad a que por aquel entonces se dedicaba, en Tubinga —los estudios sobre la última fase de la sofística, sobre Homero, sobre Píndaro, sobre los poetas trágicos y la comedia ática, sobre Platón, Leucipo y Demócrito y, sobre todo, los estudios de historia de la religión en que iba concentrándose cada vez más—, le fuesen útiles para una historia de la cultura, aun sin guardar una relación directa con ella.

Rohde, como lo demuestran ya los escritos en que sale resuelta y valientemente a la defensa de la obra primeriza de Nietzsche, *El origen de la tragedia,* contra los ataques de los filólogos, en cuyo portavoz se erigiera el joven Wilamowitz, luchaba cada vez más de lleno por sacar a los problemas filológicos de su aislamiento para enfocarlos con una más amplia perspectiva histórico-cultural, y esta orientación era, ahora, todavía más resuelta que en la época de *La novela griega,* cuya visión universal causara ya asombro en su tiempo.

En 1882 escribe a su amigo y colega Ribbeck que está experimentando en su persona y en sus estudios "la gradual transformación de la valoración estética y absoluta de la antigüedad en una valoración histórica y relativa [...] No me arrepiento, ni mucho menos, de haber comenzado personalmente por la valoración estética, ya pasada de moda, pero ahora tengo que buscar el modo de ir cambiando la piel poco a poco". Este cambio, paralelo al proceso que hacía al "redomado escéptico" volver la espalda a la filología, era una de las premisas fundamentales para poder captar los pensamientos del

culto antiguo, que a partir de ahora empezaron a preocupar a Rohde cada vez más de lleno, e hicieron que se perdiese por entero en medio de estas investigaciones aquel plan tan audaz de una historia de la cultura griega. De estos estudios nació una obra de tema más limitado, pero de una perspectiva mucho más amplia en el campo de la historia de la cultura, que él tituló: *Psique, o el culto del alma y la fe en la inmortalidad, entre los griegos.*

El verdadero meollo del libro como vivencia debe buscarse en la pintura del *orgiasmo dionisiaco,* en la que cobran su expresión más vigorosa, dentro de la ciencia de la antigüedad, los pensamientos de Nietzsche acerca de este fenómeno. Rohde era, a la verdad, lo bastante afecto al gremio de los eruditos para negar al herético filólogo del porvenir la mención honorífica que éste otorga a un escritor como Fustel de Coulanges, harto sospechoso desde el punto de vista de lo que para Rohde debía ser el rigor filológico (v. nota 9, cap IV). Existe, evidentemente, una cierta antítesis entre las ideas de Rohde y las de su amigo de juventud. No obstante, el autor de la *Psique* se inspira en éstas para su profunda concepción del orgiasmo dionisiaco y en ellas hay que buscar también, incluso, la raíz de su discrepante concepción sobre la fe griega en los misterios.

Nietzsche, en su obra primeriza, plantea el problema de lo dionisiaco no desde el punto de vista de la historia de la religión, sino como psicólogo: para él, el problema cardinal no reside en el culto tributado a Dionisos, con sus ritos y sus símbolos. En rigor, *El origen de la tragedia* sólo ve en la antítesis entre Dionisos y Apolo —que, para comprenderla, hay que situar dentro del marco de la historia de la cultura— el punto de partida para establecer una antítesis psicológica más general: la que media entre la embriaguez y el sueño. Dionisos y Apolo son para Nietzsche, ante todo, las encarnaciones de aquellas fuerzas contrapuestas cuya vinculación polar encierra, a su juicio, el enigma de la tragedia. No hace girar su investigación sobre la historia de la cultura, sino sobre el sentimiento vital a que el culto dionisiaco sirve de vehículo y medio de expresión.

Pocas obras habrá, a pesar de ello, tan fecundas para la historia de la religión antigua como *El origen de la tragedia,* de Nietzsche, aunque O. Gruppe, en su *Historia de la mitología y la religión clásicas,* guarde un silencio tan porfiado acerca de esa obra como el propio Rohde, el cual, en su espléndida pintura del orgiasmo dionisiaco, se limita, en verdad —hay que reconocerlo—, a exponer con el rigor filosófico proverbial en él lo mismo que Nietzsche sugiriera en genial esbozo.

Una más profunda concepción del culto de Dionisos había sido preparada ya por Friedrich Creuzer —autor celosamente estudiado por Nietzsche—, quien en su *Simbolismo y mitología* (1810-1812), obra combatida hasta el ridículo por Johann

Heinrich Voss, pintaba el estado de ánimo de las Ménades de un modo explícitamente reconocido por Karl Otfried Müller. Según Creuzer, el rasgo fundamental y el carácter permanente de las Ménades es:

> aquella serena melancolía que se produce cuando el espíritu sin freno se hunde en un abismo de pensamientos, intuiciones y sentimientos religiosos. Aquel sombrío retraimiento proclama exteriormente lo que se desarrolla en las ocultas profundidades del alma [...] Cuando aquella multitud de emociones y sentimientos recónditos sale al exterior y se desencadena, se produce el estado de solemne furia en que la Bacante o la Ménade lleva a cabo los actos más orgiásticos.

Creuzer era lo bastante romántico para ser capaz de comprender por propia experiencia el impulso místico de fusión, el sentido del éxtasis, aquel entusiasmo que su amigo Goerres describía en 1805, en su obra *Fe y ciencia,* con las siguientes palabras:

> Cuando la personalidad, en la suprema llamarada de todas sus fuerzas, se sacrifica a lo supraterrenal e infinito en un acto de pura entrega, se halla en estado de santidad; se siente verdaderamente poseída por Dios, absorbida por la divinidad; [...] no es ella misma la que vive, sino que vive la divinidad en ella [...] Es una fase de preparación para la fiesta de aquellos misterios [...]; la inhibición de la propia conciencia señala el comienzo de la santa agonía.

Las ideas de Creuzer sobre la naturaleza del orgiasmo dionisiaco —pues los escritos mitológicos de Goerres no llegaron a ser, apenas, conocidos de los especializados en la ciencia de la antigüedad— viéronse sustancialmente completadas y ahondadas por un autor tan erudito como animado y espiritual: Karl Otfried Müller, cuyos méritos señala Rohde en una nota: fue él quien hizo resaltar del modo más expreso, contra J. H. Voss, que el factor originario en el culto de Dionisos no era el vino, sino el orgiasmo, y que sólo en los últimos tiempos se comenzaba a partir de esta concepción, en el intento de exponer genéticamente la religión dionisiaca.

Rohde se remite asimismo al importante artículo de F. A. Voigt sobre Dionisos que figura en el *Diccionario de mitología* de Roscher y que fue escrito, evidentemente, sin que el autor tuviera conocimiento de *El origen de la tragedia,* de Nietzsche. Pero en los estudios de los especialistas del siglo anterior sobre problemas de religión y mitología, hasta llegar a Rohde, predominaba menos el espíritu romántico de Müller que el espíritu racionalista de los antisimbolistas, sobre todo el de aquel filólogo, concienzudo, pero extraordinariamente superficial en materia de mitología que se llamó Christian August Lobeck, quien asestó anónimamente el primer golpe al "simbolista" Creuzer y prosiguió luego la lucha en unión de J. H. Voss, el conocido traductor de Homero, cuyas ideas hizo suyas de un modo casi incondicional.

Mientras que Müller, en sus *Prolegómenos a una mitología científica* (1825), obra todavía notable hoy, preparaba el terreno para un reconocimiento de los símbolos y mitos religiosos urdidos en el culto, de su realidad, sus relaciones mutuas y su significación ritual —adelantándose con ello a las investigaciones de Bachofen y de

nuestros días—, Lobeck, con su desmedida estimación de la importancia de los problemas etnológicos y su total incomprensión para todo lo que fue símbolo, mito, culto; para su significación en la historia religiosa, sus condiciones espirituales y sus relaciones mutuas, daba pruebas, en realidad, de aquella "pobreza casi regocijante de instinto [...] propia de una rata desecada entre libros", sobre la que hubo de volcar su sátira mordaz Nietzsche, en *El ocaso de los ídolos.* Nadie puede disputar a Lobeck, evidentemente, el mérito de haber reunido, en su *Aglaofamo,* valiosos materiales, abundantemente utilizados por Rohde en su estudio sobre los misterios griegos y, sobre todo, el de haber reunido los fragmentos órficos.

El haber fijado la tradición es obra que hay que reconocer al filólogo Lobeck. En cambio, sus esfuerzos como investigador de la religión son todos, hasta en los más modestos empeños, completos fracasos. Nietzsche habla de ello sardónicamente, aunque sin faltar a la verdad, en palabras que queremos transcribir aquí, tanto más cuanto que se refieren, sustancialmente, al culto de Dionisos:

> Lobeck ha dado a entender, con gran lujo de erudición, que todas estas curiosidades no interesan en lo más mínimo. Es posible que, en realidad, los sacerdotes comunicaran a los copartícipes de estas orgías algunos conocimientos no carentes de valor; por ejemplo, el de que el vino incita al placer, el de que el hombre vive a veces de frutas, el de que las plantas florecen en la primavera y se marchitan en el otoño. En cuanto a esa riqueza tan sorprendente de ritos, símbolos y mitos de origen orgiástico de que está literalmente plagado el mundo antiguo, Lobeck toma pie de ella para mostrarse todavía un poquito más ingenioso. "Los griegos —dice este autor en su obra *Aglaofamo,* t. i, p. 672—, cuando no tenían otra cosa que hacer, reían, saltaban, corrían de un lado para otro, o bien, pues también a veces siente el hombre deseos de hacer esto y gusto en ello, se sentaban y se ponían a llorar y a gemir. Más tarde, vinieron otras gentes y se pusieron a indagar las razones de esta extraña conducta; fue así como surgieron, para explicar aquellos usos, numerosos mitos y leyendas de fiestas. Por otro lado, creíase que aquellos extraños manejos producidos, concretamente, en los días festivos formaban necesariamente parte de la fiesta y sus ceremonias y constituían un complemento indispensable del culto religioso."

Si bien otros investigadores no llegaron nunca a dar pruebas de ese grado de trivialidad —como reacción, aunque otra cosa no fuese, contra los excesos del simbolismo de Creuzer—, lo cierto es que la concepción de Lobeck, dentro del reconocimiento general de sus méritos filológicos, apenas encontró una resistencia seria hasta fines de siglo, salvo por parte de Otfried Müller. El racionalismo de los antisimbolistas habíase encargado de ahogar los gérmenes, llenos de esperanza, de una mitología y una historia de la religión nutridas del romanticismo, que el joven Karl Otfried Müller había empezado a desarrollar en una concienzuda y metódica investigación. Aquel proceso general de "desromantización" caracterizado y señalado en detalle por Alfred Bäumler en su introducción a la edición de Bachofen por Schröter *El mito de oriente y occidente,* hubo de manifestarse con especial rudeza y con consecuencias harto funestas en la lucha fanática mantenida contra Creuzer por los

Voss, los Hermann y los Lobeck.

Todavía vivía por aquel entonces Friedrich Gottlieb Welcker, a quien Rohde alcanzó aún en sus primeros cursos de la universidad de Roma como un venerable anciano entregado por entero a sus libros, "lo que era para éstos una gran ventaja, pues vivía en ellos un hombre verdaderamente extraordinario". Con Welcker, cuya *Mitología griega* (1857-1863) sigue siendo hoy la más importante exposición de conjunto sobre la historia de la religión en Grecia, coincide Rohde en el postulado programático de una investigación que (empleando las palabras con que hubo de formularlo el propio Welcker en 1828) "indague por doquier lo originario y peculiar, lo verdaderamente creído y pensado [...] abriendo bien los ojos a la fe y al descreimiento, a la sagacidad y a la demencia del mundo", postulado que, sin embargo, apenas cumplió Welcker en su obra mitológica fundamental, desde luego mucho menos que había de cumplirlo Rohde. Welcker se enfrenta vivamente a las ideas de Creuzer y de Grimm sobre el símbolo y el mito, sin llegar a reconocer su verdadero valor para la historia religiosa y, a pesar de su estrecho contacto con las ideas románticas, se hallaba demasiado imbuido de la concepción clásica del helenismo —no en vano era amigo de Guillermo de Humboldt— para poder alcanzar una visión profunda de lo que eran la religión no olímpica y el orgiasmo dionisiaco. Al igual que Eduard Gerhard, Viktor Hehn y Ludwig Preller, Welcker concebía el orgiasmo dionisico como un sentimiento de simpatía y de reminiscencia con la vida de la naturaleza: "el sacrificio de un niño despedazado parece referirse simbólicamente al despedazamiento de Dionisos y éste a la aniquilación de la vida vegetal".

Es Voigt el primero que rechaza resueltamente la interpretación de los ritos orgiásticos como una representación mímico-alegórica de los sentimientos sugeridos por los fenómenos naturales, para presentarla como una "acción real que aspira a realizar su anhelo de renovación de la vida de la naturaleza", como el encanto de la vegetación. Trátase, evidentemente, como dice Crusius en su biografía de Rohde, "de una palmaria visión unilateral, que se ve, además, que no satisface mucho al autor". Pero Voigt intenta, por lo menos, remontarse sobre los subjetivismos de los anteriores intentos de interpretación. Cuando se compara el capítulo que Rohde consagra al culto dionisiaco con las investigaciones del gremio de filólogos hasta Welcker e incluso hasta Voigt, se ve claramente la gran importancia de su obra. Es él también quien asegura a la hazaña descubridora de Nietzsche una ancha proyección en la ciencia de la antigüedad.

Había, sin embargo, un autor de quien Rohde, al parecer, podía aprender mucho: nos referimos a J. J. Bachofen, el cual, por cierto, no pertenecía al gremio de los filólogos. En realidad, ya los mismos títulos de las obras de Bachofen, *El simbolismo sepulcral* y la *Doctrina de la inmortalidad en la teología órfica*, parece que debieran haber

incitado al investigador del culto del alma y de la fe en la inmortalidad entre los griegos a echar mano de ellos. No es seguro, sin embargo, que llegase a conocerlos. Caso de que fuese así, lo más probable es que Rohde los dejara en seguida a un lado, no sólo porque aquel audaz intérprete de los símbolos y mitos antiguos tenía necesariamente que inspirarle sospechas como filólogo y antojósele excesivamente imaginativo como investigador de la religión, sino también porque, dadas las premisas de que él partía, no podía sentirse atraído, en modo alguno, por la concepción bachofiana acerca de las relaciones entre el símbolo y el mito y en cuanto a la importancia religiosa del segundo, independiente de todo aspecto poético.

Ya el programa mitológico formulado por Otfried Müller (en los *Prolegómenos*) y que tanto recuerda el método seguido por Bachofen se mantuvo de todo punto indiferente para la obra de Rohde, a pesar de que la *Psique* fue concebida después de haber sido elaboradas las obras de August Böckh y Müller. Lo único que Rohde tomó del gran historiador romántico de los pueblos helénicos y amigo de los hermanos Grimm fue su "mitología de los héroes", en la que el propio Müller se aparta de su programa de 1825. La interpretación simbólico-natural de Bachofen, sobre todo, no encajaba para nada con la concepción profesada por Rohde. Sin embargo, éste arriba alguna que otra vez a ideas ya antes de él formuladas por Bachofen, por ejemplo, cuando ve en los juegos agonales la periódica reiteración de las ceremonias fúnebres en honor de un difunto.

Bachofen partía, en sus conclusiones, de hallazgos arqueológicos y remontábase a una concepción a base de una extensa investigación en torno a la historia de los símbolos sobre el huevo como símbolo cósmico; Rohde, en cambio, no presta la menor atención al símbolo del huevo, como no se la presta a ningún otro símbolo sepulcral; se atiene, en lo esencial, solamente a los testimonios literarios y también en lo tocante al culto de los héroes se inclina al individualismo griego, "que hizo la grandeza de Grecia" y tuvo su escuela en los juegos agonales, cuya raíz no era otra que el culto a los héroes.

Tampoco en el capítulo sobre los misterios eleusinos se detiene Rohde a estudiar los símbolos en ellos empleados, a cuyo esclarecimiento había abierto ya el camino Bachofen hasta el punto de que la comprobación aceptada hoy con carácter general y que pasa por ser un descubrimiento, a saber: la concepción del cisne místico como símbolo del claustro materno no puede sorprender a quien esté iniciado en la obra del autor del *Matriarcado* (cfr. nota 4, cap. VI).

Rohde rechaza, con razón, evidentemente, la interpretación simbólico-natural de Preller y otros, que no pasa de la superficie de los fenómenos, aunque despliegue una gran fuerza de sentimientos y una calurosa simpatía. Pero no acierta a poner en su lugar una interpretación más profunda del símbolo. Se niega, conscientemente, a admitir la

concepción romántica del símbolo y el mito. Polemiza en contra de ella, como contra el concepto romántico del pueblo en que se presenta a éste como una potencia inconscientemente creadora, engendradora de mitos, etc., concepto que, siguiendo las huellas de Jacobo Grimm, había puesto en boga Otfried Müller y también —como auténtico romántico que era— el propio Bachofen.

Rohde era, no cabe duda, un *romántico recatado;* sentía gran amor y devoción por Jean Paul "y principalmente por sus sentimentalísimas poesías", como ha revelado el filósofo Johannes Volkelt, amigo de Rohde y, además, excelente conocedor e inteligente intérprete de Jean Paul. "Claro está —dice Volkelt— que cuando se habla del romanticismo de Rohde no debe olvidarse que este romanticismo [...] encierra una nota marcadamente escéptica [...] Y esta actitud de escepticismo se manifiesta, sobre todo, ante los problemas de carácter religioso." Pero la gota de romanticismo que había en la sangre de Rohde no debía de pesar mucho, como lo revela bien la actitud por él adoptada ante las investigaciones de Otfried Müller. Y no habría sido otra, evidentemente, la que, de conocerlas, habría mostrado ante Bachofen y sus ideas acerca del culto dionisiaco, pues en este caso aún eran más reducidas las posibilidades de una fecunda inteligencia. La gran importancia de las investigaciones de Rohde sobre la religión no debe buscarse, pues, en la historia de los símbolos. Así lo demuestra, entre otras cosas, el modo como trata nuestro autor el fenómeno dionisiaco.

El precedente de Nietzsche —el Nietzsche de *El origen de la tragedia*— condiciona considerablemente el modo, fuertemente orientado hacia lo psicológico, como Rohde trata el culto de Dionisos, tratamiento que va, al fin y a la postre, en detrimento de una verdadera interpretación de los símbolos y actos del culto, aun a trueque de poner al descubierto mucho más a fondo el lado psicológico de este fenómeno verdaderamente central en la historia de la religión. Rohde, llevado de esta tendencia unilateral, llega incluso a decir: "La meta, y hasta podría decirse que la misión, de este culto consistía en exaltar hasta el 'éxtasis' la emoción de quienes en él participaban, de elevar sus 'almas' como espíritus libres a la comunidad con el dios y el tropel de espíritus que lo rodeaban".

El culto dionisiaco, que al igual que todos los cultos representa un acto o una serie de actos que se bastan a sí mismos y llevan dentro de sí su propio fin, se convierte así, para Rohde, en un medio cuyo fin se halla al margen del culto; es decir, concretamente, en aquello que Rohde sostiene: en la fe en la *inmortalidad* basada en las experiencias recogidas en el éxtasis y que descansa en la naturaleza misma del alma humana. En la embriaguez de las danzas orgiásticas, el alma —dice Rohde—, el espíritu que vive invisible en el hombre [!], se libera del cuerpo. El sentimiento de su carácter divino, logrado a través del éxtasis, va desarrollándose fácilmente hasta llegar a la permanente

convicción de que el alma tiene un origen divino y está llamada a gozar de una vida divina tan pronto como el cuerpo la libre para siempre de sus trabas, con la muerte, lo mismo que el éxtasis la libró transitoriamente de ellas. De las experiencias que el éxtasis brinda se desprende —según Rohde— una fe en la inmortalidad del alma basada en la antítesis entre el alma y el cuerpo, tal como la proclamaron los órficos y los filósofos y, principalmente, Platón.

También en *El origen de la tragedia* se consideraban los misterios como la continuación de la "concepción dionisiaca del mundo" propia de la tragedia después de la súbita desaparición de ésta con Eurípides. El despedazamiento del Dionisos órfico, de Zagreo, es, para Nietzsche, "el dolor auténticamente dionisiaco". Estas ideas resuenan, tal vez, en Rohde cuando éste, en su interpretación del mito de Zagreo, dando un paso más, ve en la distinción de los órficos entre lo titánico y lo dionisiaco en el hombre, nacido, según su teoría, de las cenizas de los Titanes después de haber devorado a Zagreo, la expresión de "la distinción popular entre el cuerpo y el alma", vestida con un ropaje alegórico *(infra,* p. 259), dando además por supuesta como algo evidente en los tiempos anteriores esta moderna distinción popular.

Rohde, que jamás se deja llevar de una inspiración momentánea sin consultar concienzudamente las fuentes, en una carta a Crusius en que aboga en pro de su punto de vista, invoca un testimonio importante en favor de él: el de Plutarco. "Es absolutamente falso —escribe Rohde, en dicha carta— que la 'inmortalidad', debidamente concebida, se aprendiese en los misterios eleusinos. Plutarco, puesto a decir sobre qué descansan sus esperanzas en la inmortalidad, cita explícitamente los misterios dionisiacos. Esto sólo bastaría para señalar el camino. Hay, además, otras mil razones…" Pero, aun suponiendo que Plutarco (cosa que no podemos afirmar) quiera referirse a esa "inmortalidad debidamente concebida" de que habla Rohde, esto por sí solo no nos dice nada acerca de las esperanzas que el hombre griego de tiempos anteriores, el del siglo VII, supongamos, extraía de los misterios dionisiacos. No hay que olvidar que Plutarco es un platónico y aquella "distinción popular entre el cuerpo y el alma" a que se refiere Rohde es de origen platónico o incluso moderno, pero no procede de la Grecia antigua. Es posible que el sentido de los misterios dionisiacos cambiara posteriormente, en relación con la fe en la inmortalidad, tal como nosotros la entendemos hoy, pero ello no demuestra, ni mucho menos, que esta fe tuviera su origen en la mística dionisiaca.

Es aquí, cabalmente, donde se revela la problemática de toda la obra, que tiene su punto álgido en el *concepto de "alma"*, interpretado por Rohde en un sentido moderno y que descubre, volviendo los ojos a la Hélade antigua, en las doctrinas de Platón, acerca del cual dice lo siguiente, en carta a Crusius (1894):

> Es al llegar a él [a Platón] cuando se revelan la meta, el sentido y el peso del espiritualismo de los tiempos anteriores; yo, por mi parte, estoy convencido de haber situado por primera vez su teoría del alma [en la *Psique*] en el lugar que le corresponde, presentándolo como remate y coronación de un edificio que venía construyéndose desde hacía largo tiempo.

Lo que ocurre es que Rohde proyecta las ideas platónicas sobre los pensamientos prehistóricos del culto, lo que le permite, evidentemente, reconocer como esencialmente distintos el culto del alma y la fe en la inmortalidad, pero desdibujando las fronteras y desplazándolas considerablemente hacia atrás. Así seducido por Platón, Rohde desemboca en una concepción diametralmente opuesta a la del Niezsche de años posteriores sobre el verdadero sentido de los misterios dionisiacos.

Es muy probable que Nietzsche le hubiese salido muy enérgicamente al paso si Rohde hubiera creído oportuno exponerle sus concepciones, cosa que no hizo, ya que las relaciones entre los dos amigos se habían enfriado desde muy pronto. La distinción entre el concepto del alma y el del cuerpo, de la que Rohde parte como de algo evidente por sí mismo, es precisamente la que Nietzsche trata de superar con aquella teoría que levantaba como grito de combate el nombre de Dionisos. Ya la obra sobre *El origen de la tragedia* busca derroteros completamente distintos. En ella, se contrapone al hombre dionisiaco "el hombre teórico que labora al servicio de la ciencia y cuyo prototipo y héroe epónimo es Sócrates", y en su día Rohde se mostró de acuerdo con este punto de vista de quien antes era su amigo. Más tarde, en *El ocaso de los ídolos,* dice Nietzsche, refiriéndose a las revelaciones de los misterios dionisiacos:

> En los misterios dionisiacos, en la psicología del estado de espíritu dionisiaco, se revela el *hecho fundamental* del instinto helénico: su "voluntad de vida". ¿Qué trataba de asegurarse el heleno con estos misterios? La vida *eterna,* el perenne retorno de la vida; el porvenir, consagrado y prometido en el pasado; la afirmación triunfante de la vida sobre la muerte y los cambios; la *verdadera* vida como la perpetuación por medio de la procreación, por medio de los misterios de la sexualidad. He aquí por qué el símbolo *sexual* era, para los griegos, el símbolo venerable por excelencia, la verdadera y más profunda clave de toda la devoción antigua. Todo lo relacionado con el acto de la procreación, el embarazo, el parto, despertaba los más altos y solemnes sentimientos. En la teoría de los misterios se santifica el *dolor*: los "dolores del parto" rodean con el halo de la santidad el dolor en general; toda génesis, todo crecimiento, todo lo que garantiza el porvenir está *condicionado* por el dolor [...] Para que exista el eterno placer de crear, para que la voluntad de vivir pueda afirmarse de por sí eternamente, es *necesario* que "el dolor de parir" sea también eterno [...] Todo esto es lo que se cifra en el nombre de Dionisos: no existe, a nuestro modo de ver, más alto simbolismo que este simbolismo *griego,* el de los misterios dionisiacos. Se encierra en él, religiosamente sentido, el más profundo instinto de la vida, el que arrastra al hombre al porvenir de la vida, a su eternidad, el camino mismo hacia la vida, la procreación como el camino *sagrado*...

Rohde, que habla ya de *Más allá del bien y del mal* como de los "discursos de una persona harta, después de haber comido" y opina que al autor de esta obra "no le vendría mal ponerse de una vez a trabajar honradamente y como un buen artesano", ya no reconocía a su amigo, evidentemente, como persona competente para proclamar la fe implícita en los misterios eleusinos. Y, sin embargo, hay que reconocer que Nietzsche

supo calar con su mirada más hondo que el cauto intérprete del culto griego del alma, y no sólo porque éste guarde silencio acerca de los símbolos sexuales en el culto dionisiaco y en el de la diosa Deméter. Cuando Nietzsche no habla de una inmortalidad personal —según él, el "alma" individual no pervive en un más allá, sino que queda adherida a este mundo y se transforma en él—, no cabe duda de que pone al descubierto el punto en que deben buscarse, en verdad, los orígenes de la antigua fe en los misterios: el círculo de pensamientos del primitivo culto del alma. Los misterios no infunden esperanza alguna en la inmortalidad personal, sino en la eternidad de la vida dentro del eterno ciclo del nacimiento y la muerte, en el que ésta "no es la destrucción de la existencia, sino una mutación liberadora de vida" (Klages). Tal es la profunda concepción sobre la que Nietzsche hace descansar su teoría del eterno retorno. Con ello, se acerca a la idea primitiva del culto mucho más que Rohde, quien no enlazaba los misterios dionisiacos tanto a esta idea como a la fe en la inmortalidad, cuya aparición tiene por premisa la extinción del primitivo culto del alma, del que es exponente también el culto de los misterios dionisiacos, y no al revés.

En la época en que se ocupaba en la redacción de su obra sobre *La novela griega,* Rohde marchaba ya por buen camino y corría menos peligro de relacionar la fe en la inmortalidad con la primitiva mística dionisiaca. He aquí una inscripción asentada en su diario, por aquellos días:

> ¡Cuán instructivo podría ser un libro absolutamente imparcial sobre los cambios y vicisitudes de la fe en la inmortalidad! No cabe duda de que esta fe nació y sigue naciendo todavía hoy de un sentimiento desbordante de dolor y de miseria y, sobre todo, de los injustos rumbos de la vida del hombre y de la frustración de todas las esperanzas humanas. Lo contrario de lo que el hombre espera encontrar en un "mundo mejor". Hubo un tiempo en que aún no se había manifestado este sentimiento: a esa época pertenece, por ejemplo, el poeta de la *Iliada.* Él no necesitaba todavía, evidentemente, de una compensación (su Hades no se la ofrece, ni mucho menos). Es un estado de ánimo muy difícil de comprender y que sólo cabe sentir por simpatía, poéticamente.

En realidad, es la conciencia de "la frustración de todas las esperanzas humanas" la que provoca aquel miedo a la muerte, considerada como la destrucción de la vida y las aspiraciones *personales* del hombre y, por reacción contra él, el apasionado anhelo de vencer a la muerte, de conseguir la inmortalidad individual. Pero la fe en la bienaventuranza del más allá tiene como premisa la idea en que el hombre se considera situado al margen del eterno ciclo de la vida y la muerte, se imagina vivo frente a un mundo puramente existente de cosas muertas. Lo que, por tanto, hace el creyente en la inmortalidad es desplazar a un más allá la vida después de la muerte.

El culto prehistórico del alma, en el que se ensalza a Dionisos "en su primigenio modo de ser", como señor de las almas, cree por el contrario, como la obra de Rohde nos lo hace ver nítidamente a la luz de muchos convincentes ejemplos, en la continua

presencia de las “almas” en este mundo, pues para él no viven solamente los hombres, sino también las “cosas muertas”; el muerto se transforma ante nosotros, y ese culto no reconoce para nada un alma que sea algo divino por oposición al cuerpo. Por eso, el hombre que creía en el poder de las “almas de los muertos” no podía sacar del estado de éxtasis la convicción de la inmortalidad (en el sentido estricto de la palabra) del alma “divina”, fe que, según Rohde, se basa en la antítesis entre el alma y el cuerpo. Lo que se experimenta en el éxtasis es, por el contrario, lo que ya en *El origen de la tragedia* expresaba Nietzsche de un modo abstracto, siguiendo las huellas de Schopenhauer: “el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la idea de que la individuación era la raíz primigenia de todo mal […], la gozosa esperanza de que el conjuro de la individuación podía romperse, como la intuición de una unidad restaurada”.

Ahora bien, el conjuro de la individuación no lo rompe solamente el éxtasis: lo rompe también la muerte. Las palabras de Nietzsche en *El ocaso de los ídolos* se enlazan directamente a los pensamientos expuestos en *El origen de la tragedia*. También Rohde sabe que el éxtasis significa “la desaparición del individuo en la divinidad” y recuerda, a este propósito, la sentencia de Dshelaledin Rumi: “Pues allí donde nace el amor muere ese sombrío déspota que es el yo”, palabras que expresan claramente de qué se libera el alma en éxtasis: no del cuerpo, precisamente, sino del yo.

Bajo la coacción de su tema, que es la inmortalidad, vemos cómo luego se manifiesta en Rohde la orientación hacia lo platónico; se percibe claramente, en su exposición, cómo, con vistas a esta meta, se nos habla de la liberación del alma con respecto al cuerpo allí donde Rohde, basándose en su propia experiencia y sin preocuparse para nada de las categorías platónicas, había hablado y debiera realmente hablar de su liberación con respecto al yo.

Rohde estaba convencido de que en los capítulos sobre el culto dionisiaco pisa —como lo expresa en carta de Crusius— “el terreno de lo que no es absolutamente susceptible de ser probado y que sólo parcialmente puede alcanzarse por los caminos de la poesía y la sensibilidad”. No comprendía que se dejaba llevar demasiado, en su concepción, del concepto moderno y también del platónico, concepto que desplazaba, sin darse cuenta de ello, a aquellas ideas del culto que no encerraban siquiera las premisas de su propio nacimiento. Pero, a pesar de este desplazamiento de criterios valorativos, Rohde, apoyándose en un sinnúmero de testimonios antiguos, en observaciones de los etnógrafos modernos y en los resultados de las investigaciones psicológicas de nuestro tiempo, ha sabido aclararnos la naturaleza del orgiasmo dionisiaco y del éxtasis, no ya simplemente en una investigación en torno a conceptos abstractos, sino con una fuerza plástica verdaderamente arrolladora, hasta el punto de

que sus páginas traen a nosotros, hombres de una civilización tan alejada de aquellos orígenes, como un eco o una reminiscencia de aquellas vivencias tan profundas y tan revolucionadoras de la humanidad prehistórica.

No importa que ciertas ideas de Rohde, como la que se refiere a los orígenes de la fe en la inmortalidad, se hayan revelado como "erróneas": esto no merma ni en un ápice el valor permanente de los dos grandes capítulos de la obra, los que versan sobre el culto dionisiaco entre los tracios y los griegos, en los que aparece tratado, sustancialmente, este problema. Solamente estas páginas bastarían para asegurar a la obra y a su autor un nombre inolvidable. Pero los problemas que dejamos esbozados en nuestras páginas anteriores, problemas nacidos de la tendencia de Rohde a derivar la fe en la inmortalidad de la mística dionisiaca y, en última instancia, de su propio platonismo, contribuirán, sin duda, a dar al lector algunas orientaciones que podrán serle de utilidad cuando ahonde en los problemas cardinales de la historia de la cultura antigua por primera vez tratados en esta obra dentro de un marco histórico-religioso y cultural tan amplio y con un dominio tan profundo de la psicología.

Y se dará también, probablemente, cuenta de que hoy no nos movemos ya, por lo que a estos problemas se refiere, en el terreno de las cosas no enteramente susceptibles de ser probadas, como se movía, hace ya más de un cuarto de siglo, el autor de la *Psique.* Acerca del estado del éxtasis nos ilustra muy esencialmente el libro de Ludwig Klages *Sobre el eros cosmogónico,* libro tan ingenioso y profundo como fanáticamente unilateral, basado en gran parte sobre los resultados de las investigaciones de Rohde. Tal vez no sea posible tomar parte, sin sentir el vértigo, en los audaces vuelos a que nos conduce la argumentación de Klages; pero quien lo acompañe en ellos saldrá, sin duda alguna, enriquecido, no diremos que en material de hechos, pero sí en puntos de vista nuevos y en nuevas maneras de abordar los problemas.

El tema de la *Psique* se bifurca, como ya el mismo Rohde lo indicaba con el subtítulo de "El culto del alma y la fe en la inmortalidad, entre los griegos", en dos direcciones. Y así lo subrayaba, con palabras inequívocas: "No cabe duda de que, en última instancia y desde diversos puntos de vista, ambas manifestaciones, la del culto del alma y la de la fe en la inmortalidad, se funden y entrelazan; pero es también innegable que tienen distintos puntos de partida y siguen, casi siempre, caminos separados".

En estas consideraciones preliminares nuestras hemos dado la preferencia al problema de la fe en la inmortalidad porque, a juzgar por aquel asiento de su diario que lleva fecha de 1874 y que más arriba transcribíamos, fue de él del que partió Rohde y, además, porque este problema de los orígenes de la idea de la inmortalidad habrá de aparecer luego en relación directa con la más intensa vivencia del autor: la que se manifiesta en los capítulos sobre el orgiasmo y el éxtasis en el culto dionisiaco.

Queda por aclarar, desde el otro lado, cómo la posición de Rohde, al partir del concepto platónico —o presuntamente platónico— de la psique y de la fe moderna en la inmortalidad, se manifiesta también en el modo como expone el culto prehistórico del alma, lo cual es importante, ya que la crítica suscitada por sus manifestaciones se apoya principalmente y con notable éxito en este punto.

La "popular distinción entre el cuerpo y el alma", que encuentra su expresión mítica en la leyenda de Zagreo, aparece ya, según Rohde, en Homero y en el hombre prehomérico. Así como el espíritu místico saca del culto a Dionisos, y concretamente del éxtasis, la convicción del carácter divino del alma, *la fe primitiva en el alma* deriva su origen de vivencias como los sueños, la impotencia y el mismo éxtasis. En las páginas 51 *ss.* pone Rohde en claro su concepción, muy análoga a la llamada teoría animista de Tylor y Spencer y al concepto del alma tomado de Platón. En este pasaje de la obra se manifiestan el mismo acusado interés psicológico de Rohde y las mismas ideas, inspiradas en la psicología de la época, que se exteriorizarán más adelante, en los capítulos dedicados al culto a Dionisos. Para Rohde, es perfectamente inconcebible que la psique homérica, por muy sustancialmente distinta que pueda ser, como él mismo hace notar en diversas ocasiones, del concepto de la psique de los filósofos, tenga tan poco de común con lo que, según la concepción de los últimos tiempos de la antigüedad y la de los modernos, representa el alma como lo verdaderamente vivo por oposición al cuerpo y lo llamado a sobrevivir a éste. Aunque hable de un "otro yo" del hombre, del alma o la psique, permanece siempre aferrado a una concepción, que no toma de Homero, sino que desplaza inconscientemente a los tiempos homéricos.

Sólo una vez y por breve tiempo dudó acerca de la firmeza de su punto de vista: cuando se trataba de deslindar nítidamente entre sí los conceptos homéricos de la *psique* y el *thymós.* Sabía por la obra de J. G. Müller sobre *La religión primitiva de América,* afanosamente utilizada por él, y por la obra de Tylor, *Primitive Culture,* que entre los llamados pueblos primitivos se hallaba muy generalizada "la creencia en varias almas", y en una nota deslinda campos entre su punto de vista y la "teoría de las dos almas" sostenida por Gomperz (v. nota 14, cap I). Y aún se expresa más a fondo acerca de este problema en una carta al mismo Gomperz (transcrita en la citada nota 14). Por aquel entonces, todavía abrigaba algunas dudas, pero más tarde se creía ya obligado, por consideraciones de orden psicológico, a decidirse por la teoría de Spencer.

Aquí es donde interviene la crítica más importante que hasta hoy se ha hecho de la obra de Rohde, rectificando sus ideas en un punto central, aunque sin poner en tela de juicio, por ello, el valor y la importancia de su exposición de conjunto en torno a la idea y a los ritos del culto a los muertos entre los griegos, en su trayectoria a través del tiempo. Por el contrario, quien no conozca ni se asimile de un modo vivo el panorama

trazado por Rohde con una fuerza plástica tan extraordinaria tropezará con grandes dificultades para llegar a comprender las nuevas investigaciones acerca de estos problemas o verá cerrado en absoluto el acceso a ellas. A medida que el lector vaya ahondando en la materia que la *Psique* le ofrece, se verá obligado a tomar partido ante otras obras posteriores al libro de Rohde. Nos referimos al decir esto, principalmente, a la obra de Walter F. Otto sobre *Los manes* (1923), tan ponderada críticamente y que ha encontrado tan buena acogida en casi todos los círculos de especialistas; este libro constituye, en realidad, un complemento importantísimo al capítulo primero de la que el lector tiene en sus manos.

Los materiales etnográficos considerados en proporciones considerables desde que Rohde escribió su *Psique* han venido a restringir en gran medida —para expresarnos de un modo prudente— el radio de acción de la teoría de Tylor y Spencer. Poniendo a contribución las nuevas investigaciones relacionadas con la psicología de los pueblos, Otto ha emprendido la tarea de estudiar las formas primitivas de la creencia en los muertos entre los griegos, romanos y semitas, y sobre todo la idea del culto a los muertos en Homero. Digamos, siquiera sea brevemente, cuáles son los resultados más esenciales de su investigación.

También los griegos de los tiempos remotos distinguían, como los pueblos primitivos, entre el "alma vital" y el "espíritu de los muertos". Homero da a la primera el nombre de *thymós* y es definida por Rohde como "la más alta y más general de las fuerzas vitales inherentes al hombre". El *thymós* se escapa del cuerpo al acaecer la muerte; Homero no dice que permanezca, que perdure, lo que no puede, ciertamente, interpretarse, como lo hace Rohde en su citada carta a Gomperz, en el sentido de que se esfume como el aroma de las flores marchitas, para convertirse en nada. Según Otto, el *thymós* es el "alma vital" que, tal como se lo representa la creencia de los pueblos primitivos, abandona el cuerpo para ir a albergarse en otro (cfr., en nota 4, cap I, la cita de Tylor), mientras que la *psique,* o sea el espíritu de los muertos, flota después de la muerte o emigra al reino de las sombras, al Hades. Por consiguiente, según esto, la *psique* no es el "alma" libre de las ataduras del cuerpo —hasta más tarde no se emplea la palabra *psique,* en la Hélade, con esta acepción de "alma"—, sino "la imagen durable de la persona", el "cuerpo exánime", en el verdadero sentido de la palabra. Pero tampoco es el "otro yo" que en vida mora dentro del hombre, sino la sombra a que queda reducido el cuerpo al perder su sustancia material y su "alma vital", la "forma corporal vacía", que, al beber un trago del zumo de vida que es la sangre, puede revivir, reanimarse, por un instante.

Por tanto —así lo confirman también, en efecto, las investigaciones de Otto, pese a

las otras conclusiones que de ellas se han sacado—, el alma no se desprende del cuerpo para seguir viviendo, incorpórea, en un lugar cualquiera, en este mundo o en el otro, sino que se transforma y se incorpora al eterno ciclo de la vida y la muerte; se infunde a un nuevo cuerpo, lo que quiere decir que no existe ni puede existir jamás sin el cuerpo o por oposición a él. Ni el cuerpo goza de vida sin el alma, ni el alma tiene realidad sin el cuerpo. Por otra parte, el alma o *thymós* no se halla adherida al ser individual. En su metamorfosis o en su nueva encarnación, no se sobrepone al cuerpo: lo que hace es romper el "conjuro de la individuación".

Lo que queda y sufre el tránsito al Hades, la forma corporal incorpórea, vacía, la psique despojada de sustancia y de sentido, no es ya el cuerpo, sino su "sombra". La psique es, como señala Otto, algo estrictamente individual. Así lo indican también ciertos testimonios antiguos, según los cuales la psique revela todas las señales del cuerpo como cicatrices y permanece en la postura que el hombre, cuya sombra es, tuviera en el momento de morir (cfr. nota 19, cap I).

La importancia que la humanidad primitiva atribuía al anhelo de inmortalidad personal puede medirse por la noción que se formaba del poder de la psique. Lo que Homero nos dice acerca de esto es, exactamente, lo que los tiempos primitivos creían. Es la teoría de la metem-psicosis de la mística posterior la que enlaza la creencia en la capacidad de transformación del alma, del "alma vital", con el anhelo de inmortalidad personal, y es muy posible que en el mismo sentido, sobre poco más o menos, se transformara luego la fe primitiva en los misterios. Por otra parte, Eleusis abona la vitalidad de la antigua fe en los misterios, ya que allí se mantuvieron los símbolos primitivos hasta llegar a los tiempos de la Ilustración griega, sin que se profesara en sus misterios, como Rohde ha demostrado, el principio de la inmortalidad.

En la segunda parte de esta obra, la que trata de la fe en la inmortalidad, ocupan el lugar más importante y el más extenso los capítulos dedicados a los filósofos, a Píndaro, a los poetas trágicos, a Platón y a la filosofia postplatónica.

En carta a Crusius, Rohde escribe:

> Estos pensadores no sólo se hallan "relacionados" con la religión popular, sino que ellos mismos *crean* religión; sus obras y sus hechos religiosos, en la medida en que tienen algo que ver con la religión del alma (y nosotros nos guardamos muy bien de divagar fuera de los marcos de ésta), tienen una íntima relación con nuestro tema. Son —y lo mismo podemos decir de la órfica, de los intentos de χαυαρταί, etc.— conatos de una religión que llamaríamos reflexiva o sistematizada, formada a base de la religión popular, pero que no ha conducido (como en Persia, la India, entre los judíos, etc.) a un tipo *secundario* de religión plenamente desarrollado [...] La religión popular *no* llega a desaparecer, sobre todo en Grecia.

Viene luego, en la misma carta, el pasaje sobre Platón a que más arriba nos referíamos y, a continuación, pasa a hablar Rohde del poderoso lugar central que ocupa

con respecto a la posteridad y de la gran importancia que en ella está llamada a tener la fe platónica en el alma. También algunos críticos modernos, como Crusius, destacan como un mérito especial de Rohde el que éste, "a diferencia de lo que hacían los anteriores historiadores de la religión [...] coloque a las grandes personalidades en el lugar que en justicia les corresponde". El criterio valorativo que hoy se aplica es otro; para nosotros, los capítulos que versan sobre los poetas y los filósofos, sin carecer del todo de valor, son, desde luego, mucho menos importantes que la primera parte de la obra, la que, desde un punto de vista verdaderamente universal, encierra una exposición de conjunto en realidad impresionante del culto del alma entre los griegos, que, a pesar de contener, en detalle, algunas cosas "superadas", y por encima de su interés limitado a la antigüedad, tiene un valor permanente como historia de la religión de gran estilo y proyectada sobre una amplia perspectiva histórico-cultural.

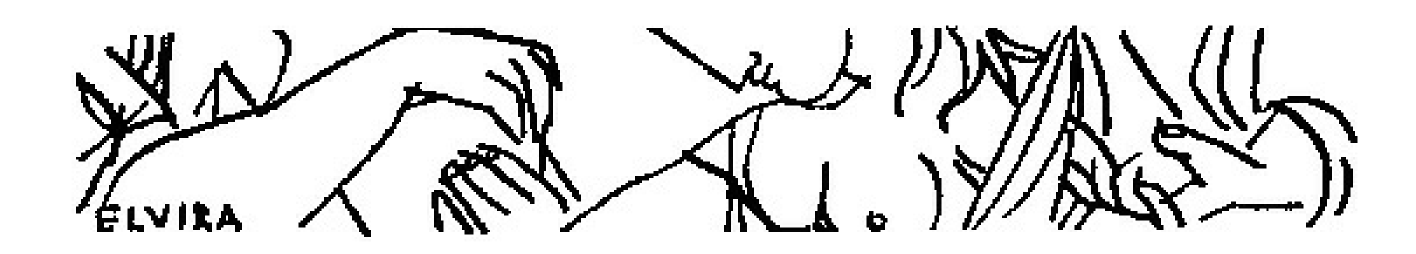
Precisamente los capítulos en los que Rohde descubre y deslinda con segura mano los estratos superpuestos y entrelazados de las ideas y ritos del culto a los muertos antes de Homero, en Homero y después de él, han encontrado como lectores, desde el primer momento, por lo menos, a tantas gentes interesadas en los temas puramente etnológicos y de la ciencia de la religión como a "los amigos serios y sinceros de la Antigüedad" deseosos de extraer de esta viva estampa de la cultura una visión más profunda de lo que fueron el helenismo y su religión.

Los capítulos sobre la fe en la inmortalidad en los filósofos, en Píndaro y en los poetas trágicos conducen, necesariamente, a un resultado relativamente exiguo, por no decir que negativo. Los filósofos marchan por sus propios derroteros; sus doctrinas interesan más a la historia de la filosofía que a la ciencia de la religión y contribuyen, de seguro, a crear religión en una medida mucho menor que la que Rohde admite. En cuanto a la tragedia ática, refleja menos las concepciones del siglo V, el de la ilustración griega, que aquellas ideas del culto que, procedentes de los mitos de la época prehistórica y transformadas o modificadas bajo la acción de las aguas del río vivo de la tradición, se deslizaron hasta llegar a aquellos tiempos de acusado individualismo helénico. El problema de historia de la religión que la tragedia ática nos plantea reside mucho menos, en todo caso, en lo que se refiere a la fe de sus poetas que en lo tocante a las ideas primitivas del culto que, en la época de Esquilo y Sófocles y a despecho de ellos, siguen abrigando, por oposición a las concepciones de la minoría culta. En este punto, Rohde procede, en su investigación, más que como historiador de la religión, como filólogo, como historiador del espíritu y la cultura.

La obra iniciada por Otfried Müller y la que en el campo de la mitología y el folclor germánicos llevaron a cabo los hermanos Grimm fue acometida antes que por nadie por Erwin Rohde en lo referente a la Grecia antigua con esa resuelta mirada universal

que ahora, en el campo de la historia de la religión, como antes en el campo de la historia literaria, abrió brecha en la muralla que la cultura clasicista, cuidadosa e higiénicamente, había levantado en torno a los griegos. Rohde desciende, con su obra, a las profundidades de la religión ctónica y a las simas de la verdadera fe popular, de la que más tarde han de desprenderse las ideas primitivas del culto. Con su asombrosa capacidad de selección crítica y su talento verdaderamente genial para entrelazar los más diversos testimonios, esclarece y depura sustancialmente las ideas referentes a la religión ctónica. La imagen goethiana de la Antigüedad vivía en Rohde con la fuerza suficiente para que el punto de vista universal en que se colocaba no borrase ante su mirada el carácter concreto y lo normativo del helenismo. La belleza y la profundidad de la religión helénica se revelan maravillosamente en él. Un cierto escepticismo ante las concepciones románticas le hace retraerse de toda audaz penetración en los tiempos prehistóricos y de cuanto sean aventuradas interpretaciones. Ninguna mano mejor que la mano segura y prudente de Rohde para guiarnos a través de las tenebrosas galerías de este mundo subterráneo.

Hans Eckstein



Acerca de las notas y adiciones

En el prólogo a la segunda edición de su *Psique,* que hemos tomado como base para ésta nuestra, habla Rohde, con suave ironía dirigida contra sí mismo, de “la prolijidad y minuciosidad, a ratos un tanto pedante, de las notas puestas al pie del texto”.

El editor ha creído que, dado el carácter de la obra, no era conveniente prescindir en absoluto de las notas, por dos clases de razones.

La primera es que se contienen en ellas, por lo general, importantes razonamientos interesantes y asequibles no sólo para el especialista, sino para el lector culto en general que vienen a complementar la explicación del texto; es en ellas, en realidad, sustancialmente, donde el autor nos lleva al terreno en que fue Rohde uno de los primeros investigadores de la antigüedad que lo supo cultivar con viva y simpática comprensión y combinado con su profundo conocimiento de la tradición en todos sus aspectos: nos referimos al *folklore* antiguo, a “lo que podríamos llamar los cimientos soterrados de la cultura de la antigüedad”.

La segunda razón es que las notas de Rohde ilustran, en su mayor parte, los hallazgos en las fuentes de un modo y con una fuerza plástica tan grandes, que el editor rara vez se ha creído obligado a entrar en explicaciones propias. Amplían, además, el radio de visión por encima de los horizontes de la cultura antigua y realzan, no pocas veces, el cuadro de la exposición hecha en el texto, añadiéndole colores más vivos.

Nos hemos limitado a añadir por nuestra cuenta, en forma de notas también, algunas adiciones destinadas a recordar al lector ciertos hechos o tradiciones situados más allá de la órbita visual del autor, o bien (cosa que, dentro del marco de la presente edición, sólo ha sido posible y aconsejable, naturalmente, en casos muy excepcionales) a consignar brevemente los resultados de las nuevas investigaciones y los nuevos puntos de vista, en la medida en que lo hemos considerado necesario para completar la inteligencia del estudio de Rohde.

Hemos tomado como norma constante la de no inmiscuirnos en la crítica de las ideas del autor; es natural que en la obra del autor de la *Psique* hablen sus puntos de vista, sus ideas y sus concepciones, y no las de otros investigadores, ni siquiera las del propio editor. Las referencias y orientaciones críticas de principio que nos han parecido indispensables han quedado consignadas ya en la Introducción a la obra. Y, a continuación, damos algunas indicaciones bibliográficas que ayudarán también al lector a orientarse en la literatura más reciente.

Hemos procurado aligerar todo lo posible, allí donde nos parecía indicado, las citas que recargan considerablemente las notas de Rohde, prescindiendo sobre todo de lo puramente filológico. Los textos y expresiones en griego y en latín han sido traducidos por nosotros, salvo en los casos en que figuran en un contexto cuyo sentido ayuda a comprender el significado de los vocablos o las citas antiguas a un al lector que no conoce las lenguas del pasado. Las adiciones introducidas por el editor figuran siempre, para que el lector pueda identificarlas, entre corchetes ([]).

Entre las obras de consulta, merecen citarse las siguientes: Preller, *Griechische Mythologie*, 4a. ed., de Robert, completamente refundida; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbucch der Religionsgeschichte,* 4a. ed., en la que Nilsson trata de la parte referente a los griegos y Deubner de la relativa a los romanos. Además, Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* y Pauly-Wissowa, *Raelenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft;* para quien no necesite consultar una enciclopedia tan voluminosa y rica en materiales como ésta, es recomendable el Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums,* 8a. ed. de Geffken y Ziabarth. Otto Kern ha publicado el primer tomo de una historia de la *Religion der Griechen*. Una obra valiosa es la de Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Bonn, 1929, Friedrich Cohen), en la cual, aunque en lo esencial sólo trate de los dioses olímpicos, se contiene una buena exposición de conjunto sobre las ideas del culto en la religión ctónica.

Posteriormente a Rohde, han estudiado, en obras de conjunto, los problemas del culto de los muertos y de la fe en la inmortalidad entre los griegos, los siguientes autores: Pfister, *Reliquienkult;* Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of lmmortality;* Foucart, *Le Culte des Héros chez les Grecs.* Del estudio de Alfons Nehring, *Seele und Seelenkult bei Griechen, ltalikern und Germanen,* sólo ha visto la luz, hasta ahora, una parte, publicada como tesis doctoral de la Universidad de Breslau.

Acerca de las investigaciones sobre los sepulcros antiguos, cuyos resultados no se compaginan bien con las ideas de Rohde en lo tocante a la relación existente entre la costumbre de la cremación y el cambio experimentado por los pensamientos sobre el culto de los muertos, orienta bastante bien, en términos de comprensión general, v.

Duhn, *Ein Rückblick auf die Gräberforschung.* Existe un importante estudio sobre los derechos de los muertos, debido a la pluma de R. Schreuer y publicado en la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft,* vols. 33 y 34.

En lo referente a las ideas de los griegos sobre "el más allá", citaremos las dos siguientes obras: Albr. Dieterich, *Nekyia;* L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen.* Al importante estudio de W. F. Otto, *Die Manen* (redactado también en términos asequibles al lector culto en general) se remite ya el prólogo a la presente obra.

Como introducción a los cultos de los misterios antiguos puede servir De Jong, *Das antike Mysterienwesen,* que cualquier lector puede utilizar provechosamente; también son recomendables Kern, *Orpheus* y *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit.*

Las obras de Tylor, *Urgeschichte der Menschheit* y *Anfänge der Kultur* (en la traducción alemana de Spengel y Poschke) y la de G. J. Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen,* son citadas frecuentemente por Rohde.

Debemos citar, finalmente, la obra de Klage titulada *Vom kosmogonischen Eros,* cuyos capítulos "Sobre el éxtasis" y "Sobre el culto de los antepasados" tienen importancia en relación con los problemas tratados por Rohde (véase nuestra Introducción).

A la extensa bibliografía sobre puntos concretos se remiten las obras de consulta, así como también Grupe en *Bursians Jahrescheften,* vol. 186 (bibliografía de 1906 a 1917) y los resúmenes publicados periódicamente en el *Archiv für Religionswissenschaft*, cuyo editor, Otto Weinreich, resume, además, la bibliografía posterior en su introducción a la 9a. y 10a. edición de la *Psique* de Rohde (1925).

Para las referencias a las representaciones plásticas, damos preferencia, en las notas, a las obras más fácilmente asequibles. Aquí citaremos, por su valor especial, el *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* editado por Hans Haas, en el que A. Rumpf trata de la parte referente a la religión de los griegos (cuadernos 13-14).

Hans Eckstein



Prólogo

Este libro, dedicado a exponer las ideas que los griegos profesaban acerca de la vida del alma humana después de la muerte, se propone ofrecer una aportación a la historia de la religión griega.

Semejante empeño tropezará, de un modo especial, con las dificultades que se interponen ante cualquier investigación del pensamiento religioso de los griegos. La religión griega, religión formada históricamente y no revelada, jamás llegó a expresar en forma de conceptos las ideas y los sentimientos que la mueven en lo interior y le dan forma externa. Manifestábase, simplemente, a través de los actos del culto; no nos ha legado ningún libro, ningún texto religioso que nos permita descifrar el entrañado sentido y la concatenación de pensamientos con que el hombre griego se situaba ante los poderes divinos, producto de su fe. Los pensamientos y la fantasía de los poetas griegos envuelven en su trama la médula de la religión popular de Grecia que, pese a la ausencia de un desarrollo en forma de conceptos o tal vez en razón precisamente de ella, se mantiene siempre maravillosamente aferrada a su modo primitivo de ser. Los poetas y los filósofos, en las obras que de ellos han llegado a nuestras manos, nos brindan los únicos documentos en que aparecen expresados los pensamientos de la religión griega. Ellos habrán de ser también, por tanto, a largos trechos, nuestros guías en la presente investigación. Pero aun cuando, dentro de las condiciones de vida de Grecia, las concepciones religiosas de los poetas y los filósofos representen, ya de suyo, una parte importante de la religión griega, no cabe duda de que dejan, además, traslucir la actitud que el individuo, con plena libertad de opción, adoptaba ante la religión de sus mayores. Es evidente que el hombre griego, en la medida en que así se lo permitiera el rumbo de sus propios pensamientos, podía perfectamente arreglárselas con las simples emociones y sensaciones que a la fe popular y a los actos de los hombres

inspiraba la *eusebia* del pueblo. Y, en realidad sería muy poco, poquísimo, lo que sabríamos de las ideas religiosas que animaban el corazón de los griegos creyentes, a no ser por los testimonios de los filósofos y poetas (a los que hay que sumar los de unos cuantos oradores áticos) en que cobran expresión estos pensamientos, encerrados, por lo demás, en el arcano de la conciencia.

Incurriría, sin embargo, en un craso error y se vería llevado a extraños resultados quien creyera poder reconstruir una especie de "teología de la religión *popular* griega" a base de los pensamientos religiosos que la literatura helénica ha recogido. Allí donde no dispongamos de testimonios ni de alusiones de carácter literario, no tendremos más remedio que recurrir a la ayuda de la intuición para bucear en la religión griega y en sus móviles más íntimos. No faltan quienes creen poder encontrar la clave segura deseada para resolver estos problemas en las emociones de su propio corazón y en el concurso de su activa fantasía; hay también quienes tratan de salir del paso imputando por debajo de cuerda al antiguo politeísmo, para su esclarecimiento, de un modo más o menos inocente, las emociones de la religión cristiana. Con ello se atenta, en rigor, contra ambos mundos religiosos; por este camino, es absolutamente imposible llegar a captar, en su propio y específico modo de ser, el verdadero sentido interior de la religión griega.

Hay, sobre todo, un problema, el de los misterios eleusinos, en que se ha concentrado más de lo que fuera necesario la atención de los investigadores religiosos y donde vemos cómo el culto a los dioses se funde con la creencia en el alma, en que se revela constantemente hasta qué punto es inadmisible el recurrir a los cambiantes pensamientos o emociones del mundo y la cultura modernos para esclarecer los impulsos interiores de vida que movían a aquellos importantísimos actos del culto. En este punto principalmente, nuestro estudio renuncia a encender las lamparillas alimentadas con el aceite propio para iluminar las sombras venerables con un brillo que sería, desde luego, equívoco.

No negaremos que, en este punto y en muchos otros de la *eusebia* antigua, existía un sentido profundo y superior que escapa a nuestro actual conocimiento. Pero la palabra esclarecedora, la clave de ese sentido, jamás registrada, se ha perdido para nosotros. Y, en vez de ir a refugiarnos a los tópicos modernos, lo que debemos hacer es, pura y simplemente, presentar los fenómenos externos de la devoción griega, tal y *como* los conocemos, bajo la aparente frialdad de los hechos. Haciéndolo así, no nos faltarán las sugestiones para los pensamientos y las conjeturas de nuestra propia cosecha, sin necesidad de que pugnen siempre por abrirse paso.

La verdadera misión que nos hemos trazado consiste en interpretar claramente, en la medida de lo posible, los hechos que revela el culto griego del alma y de la fe en la

inmortalidad, tal como es asequible, a través de sus impulsos más hondos, a nuestra inteligencia y a nuestra sensibilidad, exponiendo con la mayor claridad que nos sea dable su origen y su trayectoria, sus cambios y sus afinidades con otras corrientes de ideas análogas. Hemos considerado especialmente apetecible desentrañar los hilos sueltos que forman corrientes de ideas muy distintas de entre el confuso embrollo en que aparecen mezclados desde muchos puntos de vista y en muchas exposiciones, para hacer que cada uno discurra nítidamente por su cauce propio. Quienes conozcan un poco el problema comprenderán sin dificultad por qué no es posible afrontar siempre estos problemas con los mismos recursos; por qué es necesario abordarlos, unas veces, resumiendo sucintamente lo más esencial y, otras veces, en detallada y minuciosa exposición, incluso a trueque de pecar de prolijidad en el estudio de todos los detalles y conexiones.

Las dos partes de que consta este estudio aparecen tratadas por separado, como la investigación aconseja: sus temas giran, en lo fundamental, en torno a los dos aspectos señalados en el título mismo de la obra: de una parte el culto del alma; de la otra, la fe en la inmortalidad. No cabe duda de que, en última instancia y desde diversos puntos de vista, ambas manifestaciones, la del culto del alma y la de la fe en la inmortalidad, se funden y entrelazan; pero, es también innegable que tienen distintos puntos de partida y siguen, casi siempre, caminos separados. La idea de la inmortalidad, principalmente, parte de una concepción encendida de entusiasmo que ve en el alma del hombre algo afín, más aún, sustancialmente igual a los eternos dioses, a la par que considera a éstos como espíritus iguales al alma, es decir, espíritus libres que no necesitan, para existir, cobrar forma corporal y visible. Todo lo cual se halla, por cierto, muy distante de las concepciones sobre las que descansa el culto del alma.



I. La fe en el alma y el culto del alma en los poemas homéricos

1. Los tiempos prehoméricos

Nada hay que parezca tan evidente a la conciencia directa del hombre, menos necesitado de explicación o de prueba, como el fenómeno de la vida, el hecho de la vida propia. En cambio, la cesación de este algo tan evidente que es la existencia humana suscita siempre, continuamente, el asombro del hombre, allí donde aparece ante sus ojos. Hay pueblos primitivos a quienes la muerte se les antoja siempre como un truncamiento arbitrario de la vida, producido unas veces por obra de la violencia y otras al conjuro de misteriosos poderes ocultos. Es inconcebible, para ellos, que el proceso de la vida y la conciencia propia del hombre se extinga por sí mismo.

Tan pronto como apunta la reflexión en torno a problemas tan espinosos, nos encontramos con que la vida, precisamente por aparecer en el mismo umbral de todas las sensaciones y experiencias, es algo no menos misterioso que la muerte, de cuyo estado ninguna experiencia nos habla. Y puede muy bien ocurrir que, a fuerza de fijar la mirada en el horizonte, la luz y la sombra truequen sus lugares. Fue un poeta griego quien formuló, en efecto, la inquietante pregunta:[1]

¡Quién sabe si acaso la vida no será una muerte
Y lo que llamamos muerte la vida de ultratumba!

Es una sabiduría ya cansada y cargada de dudas, de la que se hallan aún muy alejados los griegos de aquella época en que nos hablan por vez primera, aunque ya desde uno de los puntos culminantes de su trayectoria: la época de los poemas homéricos.

El poeta de la *Iliada* y la *Odisea,* sus personajes y sus héroes, hablan en vivos términos de los dolores y los cuidados de la vida en sus diversas y cambiantes vicisitudes y dentro del conjunto de ella, pues así han dispuesto los dioses que fuese la vida de los míseros hombres, cargada de fatigas y de penas, mientras ellos disfrutan de la suya libres de toda cuita. Pero a ningún hombre homérico se le pasa por las mientes el volver las espaldas a la vida en su conjunto. No se nos habla expresamente de la dicha y el goce de vivir, sencillamente porque estos sentimientos son algo que no necesita de explicación tratándose de un pueblo vigoroso, como aquél lo era, de un pueblo que marchaba por un camino ascendente, que vivía dentro de condiciones poco complicadas, en las que el hombre fuerte goza fácilmente de la dicha en la actividad y en el disfrute.

En realidad, este mundo homérico es un mundo hecho solamente para los fuertes, los astutos y los poderosos. La existencia sobre esta tierra constituye para tales hombres,

indudablemente, un bien y es, a la par, condición indispensable para alcanzar los más diversos bienes de la vida. La muerte, el estado que puede sobrevenir tras la vida, no es algo que nadie pueda verse en peligro de trocar por la vida misma. "No quieras eliminar la muerte a fuerza de palabras", así contestaría, como Aquiles en el Hades a Odiseo, el hombre homérico al verso de aquel poeta cavilador, si éste se hubiese empeñado en presentarle como la verdadera vida el estado que sigue a la extinción de la existencia terrena. Nada hay tan aborrecible para el hombre como la muerte y las puertas del Hades. Sea cualquiera el estado que sobrevenga con la muerte, no cabe duda, piensa el hombre homérico, de que con el último suspiro se extingue para siempre la vida, esta vida tan hermosa, bañada por los rayos del sol de Grecia.

Pero, ¿qué viene después? ¿Qué sucede cuando la vida se escapa para siempre del cuerpo exánime?

Siempre que se habla del acaecimiento de la muerte, se nos dice que el muerto, a quien todavía se designa por su nombre o su *psique,* vuela hacia la morada del Aides, hacia el reino del Aides y de la cruel Perséfona, desciende a las sombras subterráneas, al Erebo o, en términos más vagos, se hunde en las entrañas de la tierra. No es, evidentemente, una *nada* lo que se sepulta entre las sombras infernales; sobre la nada no podría reinar, evidentemente, aquella pareja de dioses de lo profundo.

Ahora bien, ¿cómo hemos de concebir esta *psique,* que, imperceptible mientras el cuerpo ha vivido, da señales de vida ahora, al "desprenderse" de él y va a reunirse, flotando, con el cortejo innumerable de sus iguales en el sombrío reino de lo "Invisible" (Aides)? Su nombre, al igual que la palabra "alma" que recibe en las lenguas de muchos otros pueblos, nos la presenta como algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de "ídolo" *(eidolon),* imagen.

En los confines del Hades ve Odiseo flotar "las imágenes [ídolos] de los que se esforzaron [en vida]". Estas imágenes, incorpóreas, que escapan al contacto de todo lo que vive, como el humo (*Iliada,* 23, 100), como una sombra (*Odisea,* 11, 207), reproducen, sin duda alguna, los contornos identificables del ser que un día disfrutó de vida: Odiseo reconoce desde luego entre estas imágenes-sombras a su madre Anticlea, a Elpenor, recientemente muerto, a los que fueran sus camaradas en la guerra de Troya. La psique de Patroclo, al aparecérsele en la noche a Aquileo, se asemeja al muerto por su talla y su figura, y también en el modo de mirar.

Como mejor nos damos cuenta de cuál es la naturaleza de esta imagen del hombre hecha de sombra, que con su muerte se desprende de él y cobra vida propia y flotante, es por las cualidades que *no* lleva aparejadas. La psique, según la idea homérica, no se

asemeja en nada a lo que hoy solemos llamar "espíritu", por oposición al cuerpo. Todas las funciones del "espíritu" humano en el más amplio de los sentidos, que el poeta designa con diversos nombres, se manifiestan y sólo son posibles mientras el hombre disfruta de vida. Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo: el cuerpo, es decir, el cadáver, convertido ahora en "arcilla insensible", se descompone; la psique, por su parte, permanece indemne. Pero no es ya, como antes, albergue del "espíritu" y de sus fuerzas, como no lo es tampoco el cadáver. Carece de conciencia propia, han huido de ella el espíritu y sus órganos; todas las potencias de la voluntad, de la sensibilidad, del pensamiento, han desaparecido al desintegrarse el hombre en los elementos que lo forman.

Lejos de poder atribuir a la psique las cualidades propias del "espíritu", cabe más bien hablar de una antítesis entre el espíritu y la psique. El hombre sólo vive, tiene conciencia de sí mismo y se halla espiritualmente activo mientras la psique permanece dentro de él, esto es cierto; pero ello no quiere decir que sea la misma psique la que, mediante la irradiación de sus propias fuerzas, infunda al hombre vida, conciencia, voluntad y capacidad de conocimiento, sino que mientras dura la composición del cuerpo vivo con su psique todas las fuerzas de la vida y la actividad del hombre se mantienen dentro de la órbita del cuerpo, del que son funciones. Es cierto que sólo en presencia de la psique puede el cuerpo percibir, sentir y querer, pero no ejerce éstas y todas sus demás actividades, precisamente, por medio de la psique o a través de ella. Homero jamás atribuye a la psique semejantes funciones en el hombre vivo; no la menciona sino en el momento en que se dispone a separarse del hombre vivo o se ha separado ya, con la extinción de su vida: la psique le sobrevive como una sombra, que perdura después de apagarse todas sus fuerzas vitales.

Ahora bien, si preguntamos (como suelen hacer nuestros psicólogos homéricos) cuál es, en esta conjunción misteriosa de un cuerpo vivo con su imagen, o sea la psique, el "verdadero hombre", nos encontramos con que Homero ofrece contestaciones contradictorias a esta pregunta. Con alguna frecuencia (y ya en los primeros versos de la *Iliada*) vemos cómo la corporeidad visible del hombre se contrapone con las palabras de "él mismo" a la psique (lo cual quiere decir que ésta no es, no puede ser considerada como un órgano, como una parte de esta corporeidad). De otra parte, es innegable que también el que vuela con la muerte al reino del Hades aparece designado como "él mismo" con el nombre propio del que fuera hombre vivo, lo que indica que a la imagen o sombra que es la psique —pues sólo ella entra en el Hades— se le confieren el nombre y el valor de la personalidad entera, del "yo" del hombre. Para quien las escuche o contemple imparcialmente, estas dos respuestas o maneras de expresarse, aparentemente contradictorias entre sí, indican que tanto el hombre visible (es decir, el

cuerpo del hombre y las fuerzas vitales que en él se manifiestan) como la psique que en él mora, uno y otra, pueden perfectamente designarse como el "yo" propio del hombre. Y es que el hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. Esta imagen invisible, y solamente ella, es la psique.

Claro está que semejante idea, según la cual es como si se albergase dentro del hombre vivo y plenamente animado un huésped o un ente extraño, una especie de "doble" más débil que el hombre vivo, su *otro yo,* es decir, su "psique", tropieza con cierta resistencia para imponerse a nuestra comprensión. Pero es, exactamente, la creencia que profesan los llamados "pueblos primitivos" de toda la tierra, como lo han puesto de manifiesto principalmente, con penetrante fuerza, las investigaciones de Herbert Spencer. Y nada tiene de sorprendente ver que también los griegos comparten una concepción, que refleja perfectamente, como vemos, el modo de sentir de la humanidad primitiva.

No es partiendo de los fenómenos de las sensaciones, de la voluntad, de la percepción y el pensamiento del hombre en estado de vigilia y de conciencia, sino arrancando de las experiencias de una aparente doble vida en sueños, en estado de éxtasis e impotencia, como se llega a la conclusión de que existe en el hombre una doble vida, de que vive en él, escondido en la entraña del yo diariamente visible, un "segundo yo" con existencia propia y susceptible de desprenderse de aquél para afirmar su independencia.

Escuchemos las palabras de un testigo griego que, en época mucho más tardía, expresa con mucha mayor claridad que ningún pasaje de Homero la esencia de la psique y deja traslucir, al mismo tiempo, el origen de la creencia en ella. Dice Píndaro (*fr.* 131) que el cuerpo sigue a la muerte todopoderosa. Y añade: permanece viva la imagen del viviente ("pues sólo ella desciende de los dioses", afirmación ésta que no responde a una creencia homérica), pero *duerme* (este ídolo o imagen) cuando los miembros se hallan activos, aunque con frecuencia revela al durmiente, en sueños, el futuro. No puede afirmarse más claramente que la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada en las actividades del hombre en vela y plenamente consciente. Su reino es el mundo de los sueños; cuando el otro yo se halla sumido en el sueño, inconsciente de sí mismo, vela y obra su doble.

Y es lo cierto que mientras el cuerpo del hombre durmiente permanece inmóvil, hundido en el sueño, ve y vive por dentro, en sueños, muchas y extrañas cosas. Las ve y vive él mismo (no le cabe ni puede caberle acerca de ello la más leve duda) y no las ve y vive, sin embargo, su yo visible, harto conocido de él mismo y de los otros, pues este yo yace como muerto, inasequible a cuanto sean impresiones. Esto quiere decir que vive en

él, alojado en su interior, otro yo, el que obra en sueños, mientras aquél duerme.

También Homero sigue creyendo a pie juntillas que las vivencias de los sueños son hechos reales y no vanas quimeras. Jamás dice el autor de la *Iliada* y la *Odisea,* como tantas y tantas veces leemos en los poetas posteriores a él, que el que sueña "cree" ver esto o lo otro: para él, lo que se percibe en sueños son formas y figuras verdaderas, las de los mismos dioses o las de un demonio de los sueños enviado por ellos o las de una fugaz "imagen" (ídolo) momentáneamente sugerida por los dioses mismos; la visión del que sueña es también un hecho real y lo que en ella ve, objetos reales y concretos. Asimismo es real lo que se nos aparece en sueños como la figura de una persona recién muerta. Y si esta figura se nos presenta en sueños, es precisamente porque existe: ello quiere decir que sobrevive a la muerte, pero solamente como una imagen aérea, algo así como la imagen de nuestro cuerpo reflejada en el espejo de las aguas. Es algo etéreo, intangible, inaprehensible, a diferencia del yo visible; por eso, precisamente, recibe el nombre de "psique".

Aquiles (*Iliada,* 23, 103 *s.*), cuando en sueños se le aparece el amigo muerto y ve cómo esta visión se esfuma, repite la antiquísima *conclusión* sobre la existencia de semejante doble en el hombre: "¡Oh, dioses! Cierto es que en la morada del Hades quedan la psique y una imagen-sombra [del hombre], pero falta el diafragma" (y, con él, todas las fuerzas que mantienen vivo al hombre visible).

Por consiguiente, el hombre que sueña y lo que ve en sueños confirman la existencia de un segundo yo con vida propia. Pero el hombre pasa también por la experiencia de que su cuerpo caiga en una inmovilidad semejante a la muerte sin que las vivencias del sueño inquieten al otro yo. En este estado de "impotencia", "la psique abandona el cuerpo", según la idea de los griegos, expresada con las palabras de Homero. ¿Dónde se halla, entonces? Nadie lo sabe. Pero, por esta vez, regresa a su morada, y con su retorno "vuelve a concentrarse el espíritu en el diafragma". Cuando llegue el día en que, con la muerte, se separe para siempre del cuerpo visible, el "espíritu" jamás retornará a éste; pero ella, la psique, del mismo modo que no pereció entonces al separarse pasajeramente del cuerpo, tampoco ahora se hundirá en la nada.

Hasta aquí, las experiencias de que una lógica primitiva saca en todas partes las mismas conclusiones. Pero, es hora ya de que nos preguntemos: ¿hacia dónde vuela, dónde va a refugiarse la psique, al liberarse del cuerpo?

Los "pueblos primitivos" suelen atribuir a las "almas" separadas del cuerpo una fuerza poderosa, invisible, pero no por ello menos temible; más aún, derivan en parte *toda* la fuerza invisible de las "almas" mismas y se afanan medrosamente en ganarse por medio de las más ricas ofrendas a su alcance la buena voluntad de estos poderosos espíritus. Homero, en cambio, no conoce ni admite *ninguna* acción de la psique sobre

el reino de lo visible, ni conoce tampoco, como es lógico, ninguna clase de culto de esta naturaleza.

¿Y cómo habían de obrar las almas? (palabra que en lo sucesivo emplearemos, en vez de psique, sin temor a incomprensiones). *Todas* se hallan congregadas en el reino del Aides, lejos de los hombres vivos, separados de ellos por el Océano, y por el Aquerón, retenidas allí por el propio dios, que guarda, inexorable e indomeñable, las puertas del Hades. Rara vez un héroe legendario, como Odiseo, logra llegar vivo a los umbrales de este reino cruel. Ellas, las almas, jamás desandan el camino, una vez que han cruzado el río que sirve de frontera a este reino, según asegura a su amigo el alma de Patroclo.

Pero, ¿cómo llegan allí? La premisa de que se parte parece ser la de que el alma, al abandonar el cuerpo, aunque de mala gana, "deplorando su suerte", sale volando por sí misma, inmediatamente, hacia el Hades y, al ser destruido el cuerpo por el fuego, desaparece para siempre en las profundidades del Erebo. Es un poeta posterior, que da a la *Odisea* sus últimos toques, quien recurre a Hermes como "acompañante de almas". Empieza ya a dudarse, al parecer, de la necesidad de que *todas* las almas desciendan por su propio impulso a la morada de lo invisible y se les asigna una especie de mensajero o guardián divino que las obliga a acompañarle por la magia de su "llamada" (*Odisea,* 24, 1) y por la fuerza de su "áurea vara".

Sumidas ya en las sombrías entrañas de la tierra, las almas flotan inconscientes o, a lo sumo, en un estado de aturdimiento semiconsciente, dotadas de una media voz que es como el canto del grillo, débiles e indiferentes a todo; y es natural que así sea, pues han perdido la carne, los huesos y los tendones, han perdido el diafragma, centro y asiento de todas las fuerzas del espíritu y la voluntad, elementos vinculados al cuerpo, es decir, al otro yo visible de la psique, ahora destruido.

Sería falso hablar, con antiguos y modernos eruditos, de una "vida inmortal" de estas almas. Apenas *viven* más que como la imagen del hombre vivo proyectada en el espejo, y en ningún pasaje de Homero leemos que su vida de imágenes o sombras se mantenga *eternamente.* Aunque la psique sobreviva a su compañero visible, el cuerpo, es impotente sin él: ¿cómo imaginarse que un pueblo como el griego, tan sensible a las percepciones de los sentidos, pudiera concebir como llamados a vivir eternamente a seres que, una vez terminada la ceremonia del enterramiento, no recibían ni podían recibir ya (ni en el culto ni de otro modo) ninguna clase de alimento?

El luminoso mundo de Homero se halla, pues, libre de esos espectros nocturnos (pues ni siquiera en sueños se aparece ya la psique, después de quemado el cuerpo), de esos espíritus-almas inconcebiblemente fantasmagóricos, cuyos misteriosos manejos hacen temblar a la superstición de todos los tiempos. El hombre vivo del mundo

homérico no se amedrenta ni se inquieta por los muertos. El mundo se halla gobernado por los dioses, no por pálidos espectros, sino por figuras de carne y hueso, vigorosamente corporales, que obran a través de todos los ámbitos, que moran en alegres grutas "iluminadas por un glorioso resplandor". Junto a ellos y en contra de ellos, no obra poder demoniaco alguno; ni siquiera la noche pone en libertad las almas de los difuntos. Tiembla uno involuntariamente y cree percibir el hálito de un nuevo tiempo cuando en un pasaje del libro XX de la *Odisea,* intercalado sin ningún género de duda por una mano posterior, encuentra relatado el episodio aquel en que, poco antes de la muerte de los pretendientes, el sagaz adivino ve flotar en el vestíbulo y el patio del palacio los cortejos de las imágenes-sombras (ídolos) que descienden al tenebroso Erebo; el sol se ha extinguido en el cielo y una horrible oscuridad se extiende sórdidamente. No cabe duda de que este poeta de una época posterior sabe evocar hábilmente la desazón de un trágico presentimiento, pero este miedo a los manejos espectrales de los espíritus no es ya homérico.

¿Sintiéronse siempre los griegos tan libres de todo temor a las almas de los difuntos? ¿Jamás rindieron *culto* a las almas de los muertos, como sabemos que se lo tributaban los "pueblos primitivos" de toda la tierra y como se lo rendían también los antepasados del pueblo griego en la historia, los indios y los persas?

No podemos admitir esto incondicionalmente, pues se oponen a ello, si se los examina de cerca y con cuidado, los propios poemas homéricos. Es cierto que estos monumentos literarios representan, para nosotros, el punto más remoto de la evolución de la cultura griega asequible a nuestro claro conocimiento. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que estos poemas señalen la primera fase de esa trayectoria. Su sola existencia, unida al alto grado de perfección literaria que denotan, nos obliga a admitir que tienen tras sí un largo y vivo periodo de desarrollo de leyendas poéticas y poesía legendaria.

El estado de cosas que la *Iliada* y la *Odisea* exponen y dan por supuesto revela el largo camino ya totalmente recorrido desde la vida trashumante al asentamiento en las ciudades, desde el régimen patriarcal a la organización de la *polis* griega. Y lo mismo que la madurez del desarrollo externo, prueban la madurez y el refinamiento de la cultura, la profundidad y, al mismo tiempo, la libertad de la concepción del mundo imperante, la claridad y la sencillez del mundo de los pensamientos reflejado en estos poemas, a saber: que antes de Homero y para poder llegar hasta él, los griegos tuvieron mucho qué pensar y qué aprender y mucho más qué superar y descartar. En el campo del arte y en el mundo de la cultura en general, lo simplemente adecuado y lo verdaderamente certero no es nunca lo primitivo, lo inicial, sino el fruto de largos esfuerzos.

Es sencillamente y de suyo inconcebible que en el largo camino recorrido por la historia de Grecia antes de Homero solamente la religión, la actitud del hombre ante los poderes invisibles, se aferrase continuamente a *un* punto. No sólo tenemos derecho, sino que estamos, incluso, obligados a dar por supuesto un cambio de ideas y costumbres viendo cómo en el mundo homérico, tan armónico y coherente por lo demás, nos encontramos con una serie de hechos, costumbres y giros de lenguaje que no es posible explicar satisfactoriamente partiendo de la concepción general dominante en el propio Homero y que nos obligan a recurrir a otra concepción general esencialmente distinta y desplazada ya en los poemas homéricos. Lo importante es no cerrar los ojos, dejándose llevar de ideas preconcebidas, a estos "rudimentos" (*survivals* los llaman, con expresión más clara, los eruditos ingleses) de una fase cultural ya superada con que nos encontramos en pleno Homero.

No faltan en los poemas homéricos rudimentos o vestigios de un culto al alma, muy intenso e importante en otro tiempo. Recordemos, ante todo, lo que la *Iliada* refiere de los honores fúnebres tributados a Patroclo. Basta con que evoquemos este relato en sus rasgos generales.

Por la noche del día en que sucumbe Héctor, Aquiles entona, con sus mirmidones, el planto funerario en honor de su amigo; dieron tres vueltas alrededor del cadáver y Aquiles, poniendo sobre el pecho de Patroclo "las manos asesinas", le gritó: "Te saludo, ¡oh, Patroclo!, aunque estés ya en la morada del Aides; cuanto te prometiera, ahora será cumplido. El cadáver de Héctor será entregado a los perros para que lo despedacen y las cabezas de 12 nobles jóvenes troyanos caerán junto a tu pira". Tras haberse despojado de la armadura, mandó servir a los suyos el banquete funerario; fueron degollados bueyes, ovejas, cabras y cerdos, "y en torno del cadáver corría la sangre en tanta abundancia, que podía recogerse con las copas".

Por la noche se le apareció a Aquiles, en sueños, el alma de Patroclo, instándole a que apresurase la ceremonia del enterramiento. Al despuntar la aurora, desfila el ejército de los mirmidones con sus armas y llevando en el centro el cadáver; los guerreros van depositando sobre él sus cabellos cortados y, por último, Aquiles pone los suyos en las manos del amigo muerto: su padre se los había prometido, un día, a Esperqueo, el dios fluvial, pero ya que no le sería dado regresar a su patria, que se los llevase ahora Patroclo al otro mundo.

Se levanta la pira; son degollados muchos bueyes y carneros para envolver en su grasa el cadáver; los cuerpos de los animales sacrificados se colocan en derredor y en torno al cadáver se depositan jarros llenos de aceite y miel. Hecho esto, se sacrifican cuatro caballos y dos perros que en vida pertenecieran a Patroclo y, por último, 12 jóvenes troyanos que Aquiles tomara prisioneros vivos con este fin. Toda la noche se la

pasa Aquiles vertiendo sobre la tierra vino oscuro y tratando de conjurar la psique de Patroclo. Al amanecer, se extingue con vino el fuego, se juntan los huesos del muerto y, después de encerrarlos en una urna de oro, se les levanta el túmulo funerario en que reciben sepultura.

He ahí el relato de un enterramiento principesco, que por su solemnidad y por la prolijidad con que son descritas todas sus ceremonias contradice a todas luces las ideas que en general sustenta Homero acerca de la insignificancia o la nulidad del alma, una vez desprendida del cuerpo. Aquí, vemos cómo se tributan a un alma de estas abundantes y ricas ofrendas. Estos tributos serían, en verdad, incomprensibles si realmente el alma, al separarse del cuerpo, quedase privada de vigor y reducida por entero en la impotencia, pues, ¿cómo podría así disfrutar de semejantes sacrificios? Toda esta serie de sacrificios pueden ser considerados, por su naturaleza, como pertenecientes al mundo sacral más antiguo, y más adelante nos encontraremos frecuentemente con ellos en el ritual griego, cuando tratemos del culto a los poderes subterráneos. Los animales sacrificados son quemados enteramente, en holocausto al demonio y no, como en otros sacrificios, para que disfrute de ellos la comunidad de los fieles. Asimismo son corrientes en el rito sacral de tiempos posteriores los tributos de vino, aceite y miel. Y la ofrenda del cabello cortado, esparcido sobre el cadáver o depositado sobre la mano yerta del muerto, es también un tributo común a esta época de que hablamos, al culto griego posterior y al de muchos otros pueblos.[2] Este tributo, sobre todo, como representación simbólica de un valioso sacrificio por medio de un objeto inútil de por sí y en cuya ofrenda sólo una cosa puede apreciarse: la buena voluntad, permite inferir, como ocurre con todos estos sacrificios simbólicos, la larga duración y trayectoria del culto de que forma parte, que aquí es el culto del alma, en los tiempos prehoméricos.

Todo el relato se basa en la idea de que el derramamiento de sangre caliente, las ofrendas de vino y la combustión de cadáveres de hombres y animales servían para aplacar la psique de una persona recién muerta y aquietar su furia. En todo caso, se la considera más asequible a la virtud de las oraciones humanas cuando se halla cercana a los sacrificios. Esto se halla, evidentemente, en contradicción con el resto de la exposición de Homero, y precisamente para ilustrar semejante idea, con la que ya no estaban familiarizados sus oyentes, y hacer que fuese aceptable para ellos en el caso concreto, es para lo que el poeta, indudablemente —pues nada había en la marcha del relato que diera pie para ello—, hace que la psique de Patroclo se presente por la noche a Aquiles. Y vemos también cómo el propio Aquiles, mientras duran todas las ceremonias, invoca y saluda repetidas veces al alma de Patroclo, como si se hallara presente.

Es cierto que en el modo como Homero hace que se lleven a cabo estos actos, tan alejados de sus otras concepciones, parece flotar una cierta oscuridad con respecto a las toscas y primitivas nociones que les sirven de base, y creemos advertir una cierta perplejidad del poeta en la brevedad, que en nada cuadra al modo general de relatar del poeta, con que éste refiere lo más espantoso de todo: la matanza de los hombres en el mismo plano que los caballos y los perros. En seguida y por todas partes se percibe que no es *él,* ni mucho menos, quien por primera vez alumbra tan horribles hechos de la matriz de su fantasía. No, Homero no inventa estas imágenes del culto heroico del alma, sino que las toma o las recoge de donde sea, no sabemos de dónde.

Estas imágenes le sirven, sencillamente, para poner fin con un último *fortissimo* a aquella serie de escenas de pasión desencadenada que comienzan con la trágica muerte de Patroclo, con la caída y el suplicio del campeón troyano. Después de una tensión tan violenta de todas las emociones, no era posible dejar que las fuerzas supertensas se hundiesen de golpe; en la organización de este cruel sacrificio funerario tributado al alma de su amigo se manifiesta un último resto del *pathos* sobrehumano con que Aquiles había luchado furiosamente contra los enemigos de su patria. Tal parece como si, en aquellos ritos, se abriese paso por última vez un salvajismo primitivo, desde hacía ya largo tiempo domeñado. Sólo ahora, después de consumadas las brutales ceremonias, se entrega a una melancólica paz el alma de Aquiles. Y, con ánimo más apacible aún, invita a los aqueos a sentarse “en ancho corro”.

Vienen en seguida aquellos espléndidos juegos cuya animada descripción tenía necesariamente que emocionar y entusiasmar a todo experto agonista, ¿y qué el griego no lo era? Es cierto que estos juegos figuran en los poemas homéricos, esencialmente, tanto por un interés artístico como por el interés material que su relato debía de suscitar; pero el hecho de que los tales pugilatos aparezcan poniendo fin a las ceremonias funerarias de Patroclo sólo puede explicarse como vestigio o rudimento de un antiguo e intenso culto tributado al alma. El propio Homero cita varias veces la celebración de juegos de éstos en honor de príncipes recién muertos;[3] más aún, *sólo* conoce los juegos funerarios como ocasión para rivalizar por la obtención de los premios establecidos.

Jamás llegó a desaparecer del todo esta costumbre y, en la época posthomérica, la práctica de celebrar las fiestas de los héroes, primero, y más tarde las de los dioses, combinadas con juegos agonales que, poco a poco, fueron repitiéndose a intervalos regulares, se desarrolló tomando como base, precisamente, la tradición que aconsejaba cerrar con pugilatos las fiestas funerarias en honor de los hombres ilustres. No cabe duda de que, ya establecida esta costumbre, el agón celebrado en la fiesta del héroe o del dios era parte integrante del *culto* rendido al dios o al héroe; y, razonablemente, no

debiera tampoco suscitar la menor duda el hecho de que los juegos funerarios celebrados con ocasión del enterramiento de un príncipe formaban asimismo parte del *culto* tributado al muerto y de que esta clase de culto sólo pudo haberse establecido en una época en que aún se atribuía al alma, cuyo tránsito se celebraba, la facultad de disfrutar con los sentidos de los juegos instituidos en su honor. Todavía Homero tiene la conciencia clara de que aquellos juegos, al igual que otros tributos, no se proponían simplemente divertir a los vivos, sino también alegrar y regocijar al *muerto.* Tenemos razones para hacer nuestra la opinión de Varrón, quien decía que los muertos a quienes se consagraban los juegos funerarios eran considerados, si no como dioses, por lo menos como espíritus activos. Claro está que esta parte del antiguo culto del alma era la que más fácilmente podía ser despojada de su verdadero sentido, ya que los juegos funerarios gustaban a la gente aun sin la conciencia de su finalidad religiosa; precisamente por ello siguieron practicándose de un modo general por más tiempo que las otras ceremonias.

Ahora bien, si abarcamos en una mirada de conjunto toda la serie de homenajes funerarios tributados al alma de Patroclo, llegamos, en virtud de todas estas formidables medidas tomadas para apaciguar al alma del muerto, a la conclusión de que la idea primitiva debía de conservar todavía, a pesar de los siglos transcurridos, una gran fuerza, de que la psique a la que se consagraba semejante culto tenía que ser, forzosamente, algo muy poderoso y temible. El culto del alma respondía, indudablemente, como todos los sacrificios, a la esperanza de alejar con él los daños que pudieran causar los poderes invisibles o de atraerse los beneficios que éstos pudieran producir. Una época que no esperara o temiera ya ninguna clase de beneficios o perjuicios por parte del "alma" podía tributar al cuerpo exánime, por motivos de espontánea *piedad,* ciertos últimos servicios, podía rendir al muerto ciertos "honores" tradicionales, expresión más bien del dolor de los deudos que de la adoración tributada al difunto. Y esto es, en efecto, lo que sucede casi siempre en los poemas homéricos. Pero no es lo que nosotros llamamos piedad, sino el *temor* a un "espíritu" a quien su separación del cuerpo ha hecho más temible y poderoso, lo que explica homenajes funerarios tan imponentes, tan excesivos, como los que se rinden en el enterramiento de Patroclo.

Esta clase de homenajes póstumos no pueden explicarse, en modo alguno, partiendo del tipo de mentalidad usual en Homero. A este modo de pensar era ajeno, evidentemente, el temor a las almas invisibles, como lo revela, entre otras cosas, el hecho de que, incluso en el caso de un muerto tan ensalzado como Patroclo, los homenajes se limiten a la ocasión concreta de su enterramiento. Cuando el cuerpo se haya consumido totalmente por el fuego, le anuncia a Aquiles la psique misma de

Patroclo, esta psique descenderá al Hades para no retornar *jamás* entre los vivos. Fácilmente se comprende que *este* punto de vista cerraba el paso al culto continuo y permanente del alma (como habían de tributarlo los griegos de tiempos posteriores). Pero asimismo se advierte que aquel excesivo apaciguamiento del alma de Patroclo en sus funerales no encerraría ya ningún sentido si no tuviese más tarde ocasión alguna de manifestarse la buena voluntad del alma, que por estos medios se trata de captar.

De la congruencia entre el mundo de las creencias homéricas y estos hechos impresionantes se desprende con certeza la conclusión de que no puede, en modo alguno, ser acertada la opinión tradicional, según la cual la exposición del culto al alma junto a la pira funeraria de Patroclo corresponde a indicios de *nuevas* y más vivas ideas acerca de la vida de las almas de los muertos. Allí donde nuevas intuiciones, opiniones y deseos pugnan por abrirse paso y cobrar expresión en formas externas, suele ocurrir que las nuevas ideas se expresan de un modo más incompleto en las formas externas no acabadas y de un modo más claro y consciente, con un cierto exceso, en las palabras y expresiones precipitadas de los hombres. Pero aquí ocurre al revés: nos encontramos con un ceremonial ricamente desarrollado al que contradicen todas las manifestaciones del poeta acerca de las condiciones de las que aquellas ceremonias parece que debieran ser expresión; por ninguna parte apunta —por lo menos, nosotros lo hemos descubierto — un rasgo orientado en el sentido de la creencia a que responde aquel ceremonial: la tendencia es más bien, resuelta y conscientemente, la contraria. No cabe, no puede caber la menor duda de que en las ceremonias funerarias tributadas en honor de Patroclo no debe buscarse un germen de nuevas ideas, sino, por el contrario, el vestigio o rudimento del culto tributado al alma con carácter intensivo en una época anterior, de un culto que en su tiempo correspondería plenamente, sin duda alguna, a la creencia en el grande y persistente poder de las almas de los muertos y que ahora se ha mantenido indemne, en una época, que, movida ya por creencias o ideas religiosas distintas, sólo comprende ya a medias o no comprende en absoluto el sentido de tales actos del culto. Así es, en efecto, como los usos y las prácticas suelen sobrevivir por doquier a la fe y a las emociones que en sus orígenes les dan vida.

En ninguno de los dos poemas homéricos hay ningún pasaje comparable en fuerza a las escenas que relatan el enterramiento de Patroclo, como rudimento o vestigio del antiguo culto del alma. Y no es que estos vestigios o rudimentos brillen totalmente por su ausencia entre las ceremonias que acompañan usualmente al enterramiento de los muertos. Se le cierran al difunto los ojos y la boca,[4] se le coloca sobre el catafalco, después de envolverlo, lavado y ungido, en un sudario limpio,[5] y comienza el planto funerario.[6] En estos ritos, como en las sencillísimas prácticas de enterramiento que siguen a la incineración (los huesos, extraídos del fuego, se guardan en un cántaro, en

una urna o en una caja y se entierran en un túmulo o colina funeraria), apenas si se percibe ni la más ligera reminiscencia del culto intensivo en un tiempo tributado al alma. En cambio, cuando el alma de Elpenor pide a Odiseo que sus armas sean quemadas con él (*Odisea,* 11, 74; *Od.* 12, 13) o cuando Aquiles entrega sus armas a las llamas en la pira funeraria del enemigo muerto por él (*Iliada* 6, 418), en estos actos se trasluce claramente un rudimento de la creencia antigua según la cual el alma, de un modo misterioso, puede seguir haciendo uso de las herramientas quemadas a la par con su envoltura corpórea.[7]

Finalmente, el *banquete fúnebre* que, terminado el enterramiento de un príncipe (*Iliada* 24, 665, 802) o, a veces, antes de proceder a la incineración del cadáver (*Iliada* 23, 29 *ss.*), se servía por el rey al pueblo doliente, sólo adquiere su pleno sentido, evidentemente, a base de las antiguas ideas que atribuyen al alma del muerto a quien de este modo se honra una participación en la comida funeraria. El banquete celebrado en honor de Patroclo es compartido, visiblemente, por el muerto, cuyo cuerpo es rociado con la sangre de los animales sacrificados (*Iliada* 23, 34). Al igual que los juegos póstumos, este banquete fúnebre persigue, al parecer, la finalidad de alegrar el alma del difunto: así se explica que el propio Orestes, después de haber dado muerte a Egisto, el asesino de su padre, organizase el obligado banquete fúnebre en su honor (*Odisea,* 3, 309), y no, indudablemente, por motivos de inofensiva "piedad".[8] En el fondo, la participación del alma en el banquete fúnebre del pueblo, tal como aquí se da por supuesta, no es más difícil de comprender que la presunta participación de los dioses en los grandes banquetes sacrales que, aun siendo disfrutados por los hombres, se llaman y pretenden ser "comidas de los dioses" (*Odisea,* 3, 336).

En la *Iliada* o la *Odisea* se dice, a veces, inmediatamente después de ocurrir la muerte y antes de que haya sido quemado el cuerpo: "y la psique partió hacia el Hades". En estas palabras hay que ver la expresión, no del todo exacta, del siguiente pensamiento: el alma vuela inmediatamente hacia el Hades, pero flota momentáneamente entre el reino de los vivos y el reino de los muertos hasta que éste, reducido el cuerpo a cenizas, la encierra definitivamente dentro de sus fronteras. Así lo declara la psique de Patroclo cuando, por la noche, se le aparece a Aquiles: le suplica que organice sin demora el enterramiento, para que ella, el alma, pueda entrar por las puertas del Hades; entre tanto, las otras sombras-imágenes le cierran el paso, no le permiten cruzar el río, la tienen errando en torno a las anchas puertas del palacio del Asís (*Iliada* 23, 71 *ss.*). La misma idea expresan los versos en que se dice de Patroclo que, al morir, la psique huyó de sus miembros hacia la morada del Hades (*Iliada* 16, 856). O lo que se dice, casi en los mismos términos, de Elpenor, el camarada de Odiseo,

cuya alma “descendió al Hades” (*Odisea,* 20, 560); pero, más tarde, se encuentra con el amigo a la entrada del reino de las sombras, aún no despojada de su conciencia como los moradores del palacio tenebroso, y pide que su otro yo corpóreo sea destruido para que ella pueda encontrar reposo en el Hades. Sólo las llamas “aquietan” a los muertos (*Iliada,* 7, 410); mientras la psique conserva un “resto de arcilla”, por pequeño que él sea, abriga todavía la conciencia, la sensación de seguir entre los vivos.[9]

Por fin, el cuerpo ha sido consumido, reducido a cenizas por el fuego, la psique se ve confinada en el Hades, de donde jamás podrá retornar entre los vivos y a donde no le llega ni un hálito del mundo de arriba; ni siquiera puede remontarse a él con el pensamiento, pues las almas ya no piensan, ni saben nada del más allá. Y los vivos se olvidan de quienes se hallan separados de ellos tan enteramente y para siempre (*Iliada,* 33, 389). ¿Cómo, entonces, van a empeñarse en establecer por medio del *culto* en la vida posterior el contacto con las almas de los muertos?

Tal vez la misma costumbre de la cremación del cadáver brinde un último testimonio en apoyo de la tesis que hubo un tiempo en que se mantenía en vigor, entre los griegos, la idea de una vinculación permanente del alma con el mundo de los vivos, de la acción ejercida por las almas de los muertos sobre los supervivientes.

Homero no conoce otra forma de enterramiento que la cremación. Sin embargo, este modo de deshacerse del cadáver no es el que de un modo natural primero se le ocurre a la imaginación de las gentes; no cabe duda de que la inhumación es un procedimiento más sencillo y menos costoso. Se ha formulado la conjetura de que la cremación de los muertos, tal como la practicaban los persas, los germanos, los eslavos y otros pueblos, procede de los tiempos de la vida nómada. La horda trashumante carece de residencia permanente donde poder enterrar a sus queridos muertos y ofrecer a sus almas alimento constante. En estas condiciones, no había más que dos caminos: o dejar los cuerpos de los muertos, como hacían, en efecto, algunos pueblos primitivos, expuestos a los vientos y a las fieras, o reducirlos a cenizas, llevándose consigo de unos lugares a otros, en ligeros cántaros, los huesos mondos.[10]

No entraremos a discutir hasta qué punto hubieron de prevalecer o de desempeñar, siquiera, un papel relevante estas razones de conveniencia, en una materia como ésta, entregada casi siempre a una fantasía que se ríe de todas las conveniencias y oportunidades. Para explicar la costumbre de la cremación de los cadáveres entre los *griegos* como un resultado de la vida nómada de sus antepasados, sería necesario remontarse a tiempos demasiado remotos; nos basta con saber que esta costumbre, que en otro tiempo no fue exclusiva, ni mucho menos, entre los griegos, es la única que se practica entre ellos al consolidarse la vida sedentaria.

Los griegos asiáticos, principalmente los jonios, cuya fe popular y cuyas costumbres

se reflejan bastante fielmente, aunque de un modo sintético y general, como puede suponerse, en los poemas de Homero, dejaban atrás una vida sedentaria para crearse, en una nueva patria, otra no menos sedentaria que aquélla. Y, sin embargo, la costumbre de quemar los cadáveres imperaba, entre ellos, al parecer, de un modo tan exclusivo que no se les ocurría siquiera pensar en otro sistema de enterramiento.

En los poemas homéricos no son quemados solamente los cadáveres de los griegos caídos delante de Troya, o el de Elpenor, al enterrarlo lejos de la patria; también el cuerpo de Eetión es entregado al fuego por Aquiles, a pesar de celebrarse los funerales en su capital natal (*Iliada,* 6, 418), lo mismo que el de Héctor es reducido a cenizas en la misma Troya, pues también los troyanos adoptan para sus muertos, aun en la propia patria, la costumbre de la cremación (*Iliada,* 7).

La caja o la urna en que se guardan los huesos extraídos del fuego es enterrada en un túmulo. Las cenizas de Patroclo, de Aquiles, de Antíloco, de áyax descansan en lejanas y extrañas tierras (*Odisea,* 3, 109 *ss.*; 24, 76 *ss.*); Agamenón, ante el peligro de que su hermano Menelao muera delante de Ilión, no admite siquiera la posibilidad de que su tumba puede alzarse en otro sitio que en Troya (*Iliada,* 4, 174 *ss.*). No se abriga, pues, la intención de trasladar a la patria los huesos de los que mueren lejos de ella, ni hay que buscar aquí, por tanto, la razón determinante de la cremación.

No hay más remedio que indagar otra clase de motivos más cercanos a la sensibilidad y a la mentalidad de los antiguos que las simples razones de conveniencia. Jacobo Grimm apunta la conjetura de que la cremación del cadáver era, simplemente, un sacrificio del muerto a los dioses. Este sacrificio, en Grecia, sólo podía tributarse a los poderes subterráneos; pero no hay en la fe y en las prácticas de Grecia nada que justifique una idea tan cruel.

No, la verdadera finalidad de la cremación de los cadáveres no debe ir a buscarse tan lejos. A la destrucción del cuerpo por el fuego atribuíasele la virtud de separar por entero el alma del mundo de los vivos. Era, evidentemente, este resultado el que los sobrevivientes *querían* provocar; *la finalidad* a que respondía la cremación no era, pues, a nuestro modo de ver, otra que la de obligar a la psique a desterrarse para siempre en el Hades, a huir por completo del mundo terrenal. Nada hay que pueda destruir más rápidamente que el fuego al otro yo visible de la psique, que es el cuerpo: una vez hecho esto y habiéndose destruido también por obra de las llamas los bienes más caros para el muerto, ya nada retiene al alma sobre la tierra y puede operarse su tránsito al Hades.

Con la cremación del cadáver se trata, pues, de velar por la paz de los muertos, que de otro modo errarían de un lado para otro, sin descanso, y sobre todo por la paz de los vivos, quienes ya no podrán encontrarse con las almas, desterradas para siempre a lo profundo. Los griegos de Homero, acostumbrados de antiguo a la cremación, se hallan

curados de todo miedo a los "espíritus" circundantes. Pero es casi seguro que, al emplear por vez primera este procedimiento, existirían ciertos *temores* acerca de la *salvaguardia* que la destrucción del cuerpo por el fuego pudiera asegurar para lo porvenir.[11] Existía, evidentemente, el temor de que aquellas almas a quienes con tanto celo se empujaba hacia el más allá se aferrasen al mundo de los vivos, deseosas de seguir morando en él. Por donde la costumbre de la cremación de los cadáveres (cualquiera que fuese el origen que tuviera entre los griegos) viene a corroborar implícitamente la opinión de que los griegos de una época remota debieron de profesar una cierta fe en la fuerza y la influencia de las almas sobre los vivos —una creencia que tendría, de seguro, más de temor que de adoración—, y todavía en los poemas homéricos se perciben, aunque pocos, algunos vestigios o testimonios de esto.

Nosotros mismos podemos ver hoy con nuestros propios ojos y tocar con nuestras propias manos los testimonios de esta creencia antiquísima. Tenemos, por una suerte incalculable, la fortuna de poder echar un vistazo a aquel remoto pasado de los griegos, sobre el fondo del cual se nos antoja de súbito mucho más cercano a nosotros que antes, tal vez engañosamente cercano, pues deja de ser, ante las nuevas revelaciones, el más antiguo testigo de la vida y la fe de Grecia.

En estos últimos tiempos, los excavadores han descubierto en la ciudadela y la ciudad baja de Micenas, en otros lugares del Peloponeso y en el centro mismo de la península, en el Ática y mucho más arriba, en Tesalia, tumbas, criptas, cámaras funerarias y artísticas bóvedas construidas y tapiadas en los tiempos anteriores a la emigración dórica. Pues bien, estos lugares de enterramiento nos revelan (ya en los poemas homéricos encontramos algunos rastros de ello) que también entre los griegos fue precedido el "periodo de la cremación", que es el de Homero, por otro en que, como ocurría primitivamente entre los persas, los indios y los germanos, los cadáveres eran respetados intactos e inhumados.[12]

En aquella Micenas rica en oro eran inhumados los príncipes y las mujeres, ni más ni menos que (en las tumbas descubiertas cerca de Nauplia, en el Ática, etc.) las gentes humildes del pueblo. A los príncipes se les enterraba enjoyados con ricas alhajas y acompañados de valiosos instrumentos, que, al igual que los cadáveres, no eran pasto de las llamas. Los cuerpos descansan sobre guijarros y aparecen cubiertos por una capa de piedras y barro. Señales de humo, restos de cenizas y carbón indican que los cadáveres permanecieron algún tiempo yacentes sobre la pira de los *sacrificios funerarios,* previamente levantada en el lugar de enterramiento. Tratábase, probablemente, de una antiquísima práctica funeraria. La misma disposición se ha observado en las más antiguas de nuestras "tumbas de hunos" cuyos tesoros no revelan todavía ninguna clase de metales, razón por la cual se las considera como pregermánicas.

Sobre el suelo y, a veces, sobre un montón de piedras en forma de hogar, se encendía el fuego para el sacrificio, depositándose luego el cadáver sobre las brasas casi apagadas, cubierto con arena, barro y piedras. En las tumbas cercanas a Nauplia y en otros lugares se han encontrado también restos de animales (ovejas y cabras) quemados en honor al muerto.

Trátase de un sacrificio funerario que acompaña a la inhumación y con el que, alguna que otra vez, en rarísimas ocasiones, nos encontramos todavía en Homero como un rito anticuado y carente ya de sentido, y de que aquí hallamos vivos testimonios como costumbre imperante en aquella remota época, lo mismo en las tumbas suntuosas que en las más humildes.

Ahora bien, ¿cómo un pueblo que tributaba sacrificios a sus muertos podía no creer en la fuerza, en el poder de éstos? Allí donde el cuerpo yace intacto, sin descomponer, puede retornar también, por lo menos transitoriamente, el otro yo; el enterramiento de sus mejores tesoros en la propia tumba es una precaución que se toma para que las almas de los muertos no permanezcan importunamente entre los vivos, atormentándolos.

Pero si las almas retornan al lugar hacia el que se sienten atraídas, es lógico que el culto del alma no se limite a las ceremonias que acompañan al enterramiento. Y, en efecto, aunque en Homero no se haya descubierto, hasta hoy, un solo vestigio del culto tributado al alma después de la inhumación del cadáver, creemos que también en este punto se encuentra un claro rastro en la Micenas prehomérica. Sobre el centro de la cuarta fosa de enterramiento descubierta en la ciudadela de aquella ciudad se ha identificado un altar, que sólo pudo erigirse allí en el momento de cubrir y cerrar la fosa. Trátase de un altarcillo redondo, y hueco, y que no aparece cerrado ni arriba ni en la parte de abajo por ninguna plancha. Es una especie de canal, que sale directamente de la tierra. La sangre del animal sacrificado o la mezcla formada por los líquidos que se combinaban para el sacrificio, al derramarse por la abertura del altar, fluían directamente bajo tierra, hasta al muerto allí enterrado. No se trataba de un altar (βωμός) para adorar a los dioses, sino de un lugar de sacrificio (ἐσχάρα) para los poderes subterráneos: la construcción corresponde exactamente a las descripciones de los lugares en que más tarde suele rendirse culto a los “héroes”, es decir, a las almas transfiguradas. Estamos, pues, ante un dispositivo destinado a rendir a las almas culto repetido y permanente, pues de otro modo no tendría sentido su disposición, ya que el sacrificio funerario correspondiente a la ceremonia del enterramiento había sido efectuado en el interior mismo de la tumba.

También en las tumbas cupulares es casi seguro que el espacio principal abovedado junto al cual yacían los cadáveres en pequeñas cámaras se destinaba a la celebración de

sacrificios funerarios, probablemente de un modo periódico y continuo.[13] Por lo menos, sabemos que en otras tumbas con doble cámara sepulcral se destinaba el vestíbulo a esos fines.

De este modo, la mirada nos permite comprobar hoy, a la vista de los últimos descubrimientos arqueológicos, lo que a duras penas era posible inferir de la lectura de Homero, a saber: que hubo una época en que también los griegos creían que, después de separarse del cuerpo, la psique no se alejaba totalmente del comercio con el mundo de los vivos y en la que esta creencia daba también vida entre ellos a un culto del alma mantenido aun después del enterramiento del cuerpo, culto que ya en la época homérica, en que la concepción de la fe era otra, habría carecido completamente de sentido.

2. Los poemas homéricos

La poesía homérica toma muy en serio la convicción de que las almas, al separarse de sus cuerpos con la muerte, se van a vivir una vida a medias y carente de conciencia en el país inasequible de los muertos. Los muertos, privados de una conciencia clara, huérfanos por tanto de aspiraciones y de voluntad, sin influencia alguna sobre la vida de este mundo y sin disfrutar tampoco, por ello mismo, de la adoración de los vivos, se hallan alejados por igual del miedo y del amor. No existe medio alguno para llevarlos por ninguno de estos dos caminos, ni con amenazas ni con tentaciones. Homero no deja traslucir ni el más leve conocimiento de aquellas conjuraciones de los muertos ni de aquellos oráculos funerarios con que se hallaban tan familiarizados los griegos de una época posterior. Vemos con frecuencia a los dioses intervenir en la misma poesía, en el desarrollo de la acción poética, pero jamás observamos que lo hagan las almas de los muertos. La cosa cambia ya en los inmediatos continuadores de la épica homérica. Pero para Hornero el alma, desde el momento en que se halla confinada en el Hades, es como si no existiera.

Si tenemos en cuenta cuán distintas debieron ser las cosas en la época prehomérica, como lo fueron después de Homero, necesariamente hemos de mostrar nuestro asombro ante el hecho de que en esta época remota de la cultura griega se manifestase el hombre tan libre de temerosas quimeras en un terreno como éste, en que la quimera suele echar raíces tan profundas. Claro está y de suyo se comprende que la libertad, casi el librepensamiento, con que en los poemas de Homero se enfocan todas las cosas y situaciones del mundo, no era ni podía ser patrimonio de todo un pueblo, ni siquiera de una parte extensa de él. Pero el poeta no crea solamente el espíritu que anima a su mundo; crea también la conformación exterior de este mundo ideal que envuelve a los seres humanos y actúa sobre ellos, tal como se manifiesta en sus poemas. Ninguna doctrina sacerdotal le trazó a Homero su "teología", y la fe del pueblo, confiada a sí misma, escindida en comarcas, cantones y ciudades, debía de estar, por aquel entonces, mucho más desperdigada en ideas sueltas y contradictorias que más tarde, cuando existían ya algunas instituciones helénicas generales que podían servir de puntos de agrupación.

Sólo la obra misma del poeta puede brindarnos el desarrollo y la proyección consecuentes de la imagen de un estado organizado de los dioses, partiendo de un número limitado de dioses nítidamente caracterizados, agrupados de un modo fijo y congregados en torno a una morada supraterrenal. Dejándonos llevar solamente de Homero, parece como si los innumerables cultos locales de Grecia, con sus dioses

vinculados a una morada fija, apenas hubiesen existido: Homero los ignora casi en absoluto. Los dioses homéricos son dioses panhelénicos, olímpicos. Ello permite al poeta realizar del modo más grandioso, sobre la imagen del mundo de los dioses, la hazaña verdaderamente poética consistente en simplificar y armonizar lo confuso y lo pletórico, sobre la que descansa, en el fondo, todo el idealismo del arte griego. Vista en el espejo de Homero, Grecia *parece* unida y unificada en la fe en los dioses y en el lenguaje, en el régimen constitucional, en la moral y en las costumbres. Pero esta unidad poética —hay que afirmarlo sin temor— no podía existir en la realidad. Existían, evidentemente, los rasgos generales del panhelenismo, pero es el genio del poeta única y exclusivamente el que los aglutina y funde para formar un todo puramente imaginario. El territorio, como tal, no le preocupa en lo más mínimo. Y si, en el campo sobre el que versa nuestra investigación, sólo reconoce un reino subterráneo gobernado por una pareja de dioses y en el que se concentran *todas las* almas, reino, que, según él, se halla tan alejado de los hombres y de sus ciudades como lo están, por otro lado, las moradas olímpicas de los inmortales, ¿quién podría asegurar hasta qué punto se deja llevar en esto el poeta por la candorosa fe popular? De un lado, el Olimpo, como lugar de reunión de todos los dioses bañados por la luz del sol; del otro lado, el reino del Hades, centro y morada de todos los espíritus invisibles desterrados de la vida: el paralelo es demasiado ostensible para que no se admita en ambos casos la misma actividad ordenadora y constituyente.

Falsearíamos totalmente la actitud de la poesía homérica ante la fe popular, lo mismo si viésemos en ella una contraposición que si la considerásemos semejante a la actitud adoptada por Píndaro o los trágicos atenienses ante las opiniones populares de su tiempo. Estos poetas posteriores dejan traslucir, a veces, con bastante claridad, la oposición consciente que existe entre su pensamiento esclarecido y las ideas más generalizadas; Homero, en cambio, no demuestra asombro de espíritu polémico, como no revela tampoco la menor huella de dogmatismo. Y como jamás hace pasar por patrimonio particular suyo sus ideas acerca de dios, del mundo y del destino, cabe pensar que en ellas leía su público las propias concepciones profesadas por él. El poeta no se apropia, ni mucho menos, todo lo que el pueblo creía, pero es de suponer que las ideas expuestas por él pertenecen al acervo de la fe popular; en cambio, la selección y la trabazón de estas ideas para hacer de ellas un todo armónico son obra del propio poeta.

En este sentido restrictivo, puede afirmarse que los poemas de Homero reflejan la fe popular tal como ésta se había plasmado en la época en que dichos poemas fueron compuestos, no en todas las partes de la multiforme Grecia, pero sí, desde luego, en las ciudades *jónicas* de las costas del Asia Menor y en las islas del archipiélago que el poeta y sus poemas podían considerar como su propia patria. Ahora bien, si comprobamos

que el culto del alma y también, sin duda, las ideas sobre la suerte de las almas de los muertos, determinantes de aquel culto, no son ahora, en los países jónicos cuya fe reflejan los poemas homéricos, las mismas que en el periodo de florecimiento de la "cultura micénica", cabe preguntarse, evidentemente, si no habrán contribuido también a este cambio, como a los otros, las luchas y las emigraciones de los siglos intermedios.

Si, como está comprobado, los jonios del Asia Menor transplantaron a las nuevas tierras algunos cultos llevados a ellas desde su patria de origen, no cabe duda de que esta emigración (que no mantuvo en pie los vínculos entre la nueva y la vieja patria de un modo tan firme como las fundaciones de colonias de tiempos posteriores) debió de dar al traste con muchos cultos *locales,* al ser abandonada la localidad a que se hallaban vinculados. Y un culto local, vinculado a los sepulcros de los padres y abuelos, era, sobre todo, el *culto a los antepasados.* El recuerdo de los antepasados sí podía transplantarse a otras tierras, pero no podía hacerse lo mismo con el culto religioso, inseparable del lugar en que se tributaba, el que albergaba sus cuerpos y que ahora queda abandonado en manos del enemigo. Los hechos de los antepasados seguían viviendo en los cantos, pero convertidos ya en poesía; la fantasía adornaba su vida terrenal, pero la adoración de sus almas después de la muerte fue siendo olvidada poco a poco por un mundo a quien ninguna clase de ceremonias regulares le recordaban ya el poder de aquellas almas. Fue desapareciendo así la modalidad intensiva del culto de las almas, la adoración de los antepasados, al paso que la costumbre de quemar los cadáveres opuso el más recio obstáculo a la conservación y al vigoroso desarrollo del culto general de las almas, del culto de las almas de las generaciones muertas y enterradas al otro lado del mar, en las nuevas tierras. Si la *causa* a que obedeció la aparición de este sistema de enterramiento fue, probablemente, como se ha expuesto más arriba, el deseo de desplazar a las almas entera y rápidamente del mundo de los vivos, no cabe duda de que esta costumbre tuvo por *efecto* el hacer que la creencia en la proximidad de las almas de los muertos y en la obligación de tributarles culto religioso perdiese su punto de apoyo y fuese marchitándose poco a poco.

El griego Homero siente en lo más profundo de su corazón su supeditación a potencias, su dependencia de poderes que obran al margen de él; lo tiene siempre presente, se resigna a su suerte, y en eso consiste su piedad. Los dioses actúan y gobiernan por encima de él, con mágica fuerza y, no pocas veces, a su gusto y antojo, arbitrariamente y contra toda equidad; pero vive en él ya la idea de un orden general del universo, de una ordenación de los embrollados acaecimientos de la vida de los individuos y la colectividad en que a cada cual le está destinada su parte (μοῖρα) y en que el capricho de cada demonio se halla coartado por obra de la voluntad del más alto de los dioses. Apunta ya la fe en que el mundo es un cosmos, una organización

armónica, como la que pretenden instaurar en su seno los estados de los hombres.

Junto a semejantes ideas no podía prosperar la creencia en la acción caótica de los espectros, que, por oposición a los auténticos seres divinos, se distingue siempre en que se halla al margen de todas las actividades ordenadas coherentemente para formar un todo y en que deja amplio y entero margen a los caprichos, a la maldad de los poderes sueltos e invisibles. Lo irracional, lo inexplicable, es el elemento en que vive la creencia en las almas y en los espíritus, y en ello y en la inconstancia vacilante de sus formas y manifestaciones descansa, precisamente, lo que hay de peculiarmente espantoso en este campo de la fe o de la quimera.

La religión de Homero vive en el mundo de lo racional; sus dioses son perfectamente comprensibles para el espíritu griego, nada hay en su forma ni en sus gestos que la fantasía griega no vea claro y nítido. Cuanto más tangibles aparecen los contornos de estos dioses, más van convirtiéndose en vanas sombras las imágenes de las almas. No había tampoco nadie que tuviese interés en mantener y aumentar las quiméricas ideas religiosas de otros días; no existía, en aquella Grecia, una casta sacerdotal adoctrinadora o encastillada en el poder que pudiera darle el monopolio del conocimiento de las fórmulas rituales y en la coacción que pudiera ejercer sobre los espíritus. Los verdaderos maestros de esta época, en que las potencias superiores del espíritu encontraban concentrada expresión en la poesía, eran los poetas y los cantores. Y estos maestros muestran una orientación absolutamente "secular", incluso en lo religioso. Más aún, estas clarísimas cabezas surgidas del mismo tronco griego que, siglos más tarde, "inventaría" (si cabe emplear esta expresión) la ciencia de la naturaleza y la filosofía, dejan traslucir ya una mentalidad que amenaza desde lejos todo aquel mundo de formas plásticas de las fuerzas espirituales construido por la remota antigüedad.

La primitiva concepción del "hombre natural" sólo ve en las reacciones de la voluntad, del ánimo o de la inteligencia los actos de un centro volitivo que funciona dentro del hombre visible, encarnado u oculto en cualquier órgano del cuerpo humano. Los poemas homéricos siguen designando con el nombre de "diafragma" (φρῄν, φρένες) la mayoría de las reacciones de la voluntad y del ánimo, incluyendo, probablemente, las actividades del intelecto; el "corazón" (ἦτορ, χῆρ) es también el nombre que se da a los movimientos del ánimo que se consideran localizados en él y, en rigor, identificados con él. Pero, este nombre no tarda en convertirse en un nombre puramente formal, no pocas veces ininteligible, y las palabras del poeta dan a entender que, en realidad, considera como ajenos al cuerpo los impulsos y emociones, aunque siga designándolos por los nombres de ciertas partes de él. Y así, encontramos mencionado al lado del "diafragma", y no pocas veces en íntima relación con él, el

thymós, θυμός, cuyo nombre, no derivado de ninguna parte del cuerpo, designa ya una función puramente espiritual. Otras palabras empleadas también a veces (νόος, — νοεῖν, νόημα — βουλή, μένος, μῆτις) designan ciertas capacidades y actividades de la voluntad, la inteligencia y los sentidos con nombres que denotan el carácter libre e incorpóreo de su acción.

El poeta se halla todavía unido por un hilo a las concepciones y a la terminología de los tiempos pasados, pero sin dejar de avanzar intrépidamente, con sagaz mirada descubridora, por el reino de los fenómenos puramente espirituales. Mientras que, en pueblos peor dotados, la observación de las diversas funciones de la voluntad y el intelecto sólo conduce a representarse imaginativamente estas funciones como seres corpóreos con existencia propia, añadiendo así a la sombra que es el otro yo del hombre, a su psique, otras "almas" en forma, por ejemplo, de conciencia o de voluntad, [14] la concepción de los bardos homéricos se mueve ya en la dirección opuesta: la mitología del hombre interior desaparece.

Unos pasos más solamente por el mismo camino, y la propia *psique* desaparecería como algo superfluo. La creencia en la psique era la hipótesis primitiva más remota, que explicaba los fenómenos de los sueños, de la impotencia, de las visiones extáticas, recurriendo a la conjetura de un actor corpóreo especial y buscando en ella la clave de sus actos misteriosos. Homero muestra muy poco interés y muy poca inclinación por lo intuitivo y menos aún por lo extático; por eso no debió de considerar como evidentes las pruebas aducidas en pro de la existencia de la psique dentro del hombre vivo. La prueba última de que el hombre albergaba en vida una psique es el hecho de que ésta se separe de él con la muerte. El hombre muere cuando exhala el último aliento: este aliento, un ser etéreo, no una nada (como no son tampoco una nada los vientos, parientes de ella), sino un cuerpo con forma, aunque invisible a los ojos despiertos, es precisamente la psique, cuya naturaleza como imagen del hombre nos revelan las imágenes de los sueños.

Ahora bien, quien se halle ya habituado a reconocer la existencia de fuerzas incorpóreas que actúan en el interior del hombre, se verá fácilmente llevado, en esta última ocasión en que se mueven las fuerzas que daban vida al hombre, a la hipótesis de que lo que provoca la muerte del hombre no es un ente corpóreo que escapa de él, sino una fuerza, una virtud que deja de obrar en este momento: esta fuerza, esta virtud, no es otra que "la vida". No se le ocurrirá, naturalmente, atribuir a un concepto tan escueto como es el de la "vida" una existencia propia e independiente después de la desintegración del cuerpo. No va tan allá el poeta homérico: la psique es, para él, casi siempre, un ente real, el otro yo del hombre. Pero ha comenzado, a pesar de ello, a marchar por el peligroso camino por el que el alma amenaza con tornarse en una mera

abstracción, con esfumarse en el concepto mismo de la vida, como lo demuestra el hecho de que, a veces, sin darse cuenta, hable de "psique" donde nosotros diríamos, sencillamente, "vida". Es, en el fondo, la misma mentalidad que le lleva, de vez en cuando, a hablar del "diafragma" (φρένες) cuando no quiere referirse ya a ese órgano físico, sino al concepto abstracto del pensamiento o de la voluntad. Quien diga psique en vez de "vida" no dirá, solamente por ello, "vida" en vez de psique (ni lo hace tampoco el poeta), pero no cabe duda de que, por la vía de la desmaterialización de los conceptos, tenderá a palidecer y esfumarse, entre sus manos, el concepto de la psique, antes tan pletórico de contenido.

El alejamiento de la patria de los antepasados, la adaptación a la costumbre de la cremación de los cadáveres, la orientación de las ideas religiosas, la tendencia a convertir en conceptos abstractos los principios de la vida interior del hombre, antes concebidos de un modo corpóreo, todo contribuye a debilitar la creencia en la vigorosa y pletórica vida de las almas de los muertos, en su vinculación con los sucesos del mundo de los vivos, a poner cortapisas al culto del alma. Es, a nuestro modo de ver, todo lo que fundadamente podemos afirmar. Las más íntimas y poderosas razones que determinan este declinar de la creencia y del culto a que nos referimos escapan a nuestro conocimiento, del mismo modo que tampoco nos es dable saber hasta qué punto, en lo concreto, los poemas homéricos reflejan las creencias del pueblo que primero los escuchó y hasta qué punto son obra de la fantasía creadora del poeta. Toda la trayectoria posterior de la cultura y la religión griegas demuestran que, a su vez, la imagen de conjunto del mundo invisible construida por la poesía homérica se graba profundamente en la imaginación del pueblo. Las ideas divergentes que se mantuvieron en pie al lado de aquella concepción general no extraen su fuerza tanto de otro sistema dogmático como de las premisas de un culto no influido por la fantasía de ningún poeta. Son ellas, principalmente, las que contribuyen a que la imagen del reino y la vida de los seres invisibles aparezca empañada, de vez en cuando, en medio de la poesía.

3. El viaje al Hades de Odiseo

Una prueba de la unidad sistémica y la duradera trabazón de las ideas desarrolladas en los poemas homéricos acerca de la naturaleza y los estados de las almas de los muertos nos la ofrece, dentro del marco de uno de ellos, el relato del *viaje al Hades de Odiseo.* Una prueba peligrosa, en verdad. ¿Cómo conservar, en este relato del encuentro del héroe vivo con los moradores del reino de las sombras, el carácter etéreo, como de figuras de sueño, de las imágenes-sombras que son las almas de Homero, que parecen rehuir todo contacto resuelto, toda relación activa con otros? Resulta difícil comprender cómo pudo sentirse tentado el poeta a internarse, alumbrándose con la antorcha de la fantasía, por estas galerías subterráneas pobladas de sombras impotentes.

Uno de los pocos resultados seguros a que, probablemente, ha llegado el análisis crítico de los poemas homéricos es el de que en la versión primitiva de la *Odisea* no figuraba el relato del viaje de Odiseo al averno. Circe aconseja al héroe que siga viaje hasta el Hades, para que allí Tiresias le indique "el camino que ha de seguir y cómo podrá volver a su patria, atravesando el mar en peces abundosos" (*Odisea,* 10, 530 *ss.*). Tiresias, el adivino, buscado por Odiseo en el reino de las sombras, accede a esta petición, pero sólo de un modo incompleto y superficial; es la propia Circe quien informa al viajero, más claramente y de un modo más completo que Tiresias, de los peligros que aún le aguardan en su travesía.

El viaje al reino de los muertos era, pues, de todo punto innecesario, y no cabe duda de que no figuraba en la versión primitiva del poema. La verdadera finalidad del poeta y la razón de ser verdadera del poema no deben buscarse en la predicción de Tiresias, formulada, por lo demás, en términos sorprendentemente breves y sobrios.

¿Por qué no había de ser la intención del poeta autor de este relato brindar a la fantasía una rápida visión de las maravillas y los horrores de este sombrío reino en el que, tarde o temprano, acabarán morando todos los hombres? Sin embargo, en un poeta de la escuela homérica sería muy difícilmente explicable esta intención, perfectamente comprensible en el poeta medieval y en los poetas griegos de lo subterráneo, revelados por una época posterior (y que llegaron, por cierto, a abundar mucho). Nuestro poeta jamás habría tomado como tema de su fantasía el reino de las almas y sus moradores.

En realidad, el poeta a quien se debe este relato del viaje al Hades de Odiseo perseguía una finalidad muy distinta; no era, ni mucho menos, un Dante de la antigüedad. Para conocer el propósito que lo anima es necesario depurar su poesía de las adiciones de diversas clases introducidas en ella por los tiempos posteriores. Queda así en pie como núcleo originario de este relato poético, simplemente, una serie de

coloquios de Odiseo con las almas de aquellos muertos con quienes en vida mantuviera el héroe estrechas relaciones personales; habla, no sólo con Tiresias, sino también con Elpenor, compañero suyo de travesía desaparecido no hace mucho de entre los vivos, con su madre Anticlea, con Agamenón y Aquiles, e intenta además, aunque en vano, entablar una apaciguadora conversación con el colérico áyax. Estos coloquios mantenidos en el reino de los muertos no son, en modo alguno, necesarios para el movimiento y el rumbo de la acción en el conjunto del poema sobre el viaje de Odiseo y el retorno a su patria; por otra parte, sólo en una medida muy pequeña y de pasada podemos decir que sirvan para explicar el estado de cosas que reina en el misterioso más allá y el estado de ánimo de las almas que lo habitan, pues todas las preguntas y respuestas versan sobre los asuntos del mundo de los vivos.

Estas preguntas y respuestas ponen a Odiseo, desde hace tanto tiempo solitario y errante, lejos de los reinos de la activa humanidad, en contacto espiritual con los círculos de la realidad, hacia la que pugnan por dirigirse sus pensamientos, en la que tomó parte activa durante algún tiempo y en la que pronto volverá a intervenir vigorosamente. Su madre le informa de lo mal que andan las cosas en Ítaca, Agamenón le habla del hecho abominable de Egisto y de la ayuda que Clitemnestra le ha prestado; Odiseo, por su parte, puede consolar a Aquiles hablándole de las heroicas hazañas de su hijo, que permanece aún entre los vivos; no logra, en cambio, calmar al furioso áyax, que aun en el Hades sigue dejándose llevar de su ira.

Con este acorde final termina el tema de la segunda parte de la *Odisea;* es como si llegase hasta el reino de las sombras un eco de las grandes hazañas de la guerra de Troya y de las aventuras del retorno, que por aquel entonces ocupaban el espíritu de todos los bardos. No cabe duda de que, en rigor, lo fundamental para el poeta son precisamente estos relatos encuadrados en el coloquio de los personajes correspondientes. El vivo impulso de desarrollar en todas direcciones el círculo de leyendas cuyo centro ocupaban las aventuras de la *Iliada* y de trenzarlo con otros ciclos de leyendas, habría de encontrar satisfacción, más tarde, en toda una serie de poemas especiales, los poemas heroicos del ciclo épico. Cuando se compuso la *Odisea,* ya estas leyendas pugnaban por abrirse paso, como poderosa corriente; aún no habían encontrado cauce propio y se deslizaban como hilos sueltos en el relato sobre el retorno del único héroe que aún andaba errante por el mundo (y que era, por el tema, posterior en el tiempo a todos los demás).

Este borbotón de leyendas a que nos referimos es también el que empuja al poeta del viaje al Hades. También él ve las aventuras de Odiseo no como un episodio suelto, sino formando una unidad viva con todas las aventuras que tienen su punto de partida en Troya; su idea es la de enfrentar al héroe de la astucia y de la lucha una vez más, la

última, con los más poderosos reyes y los más augustos héroes de aquellas campañas guerreras en un torneo de preguntas y respuestas; para ello, tenía que hacerlo descender, necesariamente, al reino de las sombras donde aquéllos vivían confinados desde hacía ya largo tiempo; y no podía rehuir tampoco el tono de melancolía que transpiran estos coloquios mantenidos en los umbrales del reino de la nada, ante la que todo el placer y el poder de la vida se esfuman como vanas sombras.

Surcando el océano, pasa la nave de Odiseo el pueblo de los cimerios, que jamás ve el sol, y alcanza las "ásperas costas" y las praderas y el bosque de álamos negros de Perséfona. Odiseo, acompañado por dos camaradas, sigue avanzando hasta la entrada del Erebo, en el lugar en que el Piriflegetón y el Cocito, alimentado por las aguas de Estigia, desembocan en el Aqueronte.[15] Una vez aquí, cava la fosa de los sacrificios, hacia la que acuden, flotando en tropel, a través de la pradera de los asfodelos, las almas salidas de las profundidades del Erebo.

Es el mismo reino de lo profundo de que habla también la *Iliada* como residencia de las almas, aunque la estampa es aquí más clara y precisa. Los rasgos concretos de ello aparecen tocados de un modo tan fugaz, que tal parece como si también estos rasgos hubiesen sido tomados por el poeta de una leyenda anterior a él. Las almas son como imágenes hechas de sombras o vistas en sueños, inaprehensibles para los vivos; se acercan sin conciencia de nada al visitante; sólo Elpenor, cuyo cuerpo aún no ha sido consumido por las llamas, conserva por ello mismo la conciencia; más aún, revela una especie de conciencia exaltada muy cercana al don profético, ni más ni menos que Patroclo y Héctor en el momento en que la psique se desprende, en ellos, del cuerpo. Pero también a él, a Elpenor, le abandonará esa conciencia tan pronto como su cuerpo se vea reducido a cenizas. Tiresias, el adivino, coronado de fama por sobre todos por la leyenda tebana, es el único que tiene el privilegio, recibido de Perséfona, de conservar su conciencia e incluso sus dotes de adivino entre las sombras del Hades; pero esto es, simplemente, una excepción confirmatoria de la regla.

Lo que Anticlea dice a su hijo de la falta de vigor y sustancia del alma después de la combustión del cuerpo parece como una confirmación deliberada de la idea ortodoxamente homérica. Todo, en el relato del poeta a que nos estamos refiriendo, viene a confirmar la verdad de esta creencia; y si es cierto que los vivos gozan de paz ante las almas encadenadas a las tinieblas y condenadas a la impotencia de su reino, vemos cómo aquí resuena de las profundidades del propio Erebo, en sordos acordes, todo lo que hay de triste en esta idea: nos referimos al lamento de Aquiles contestando a las palabras de consuelo del amigo; no es necesario recordarlo, pues todo el mundo conoce las palabras inolvidables.[16]

Sin embargo, nuestro poeta se atreve a dar un paso importante más allá de Homero.

El trago de sangre devuelve a las almas, momentáneamente, la conciencia; vuelve a ellas el recuerdo del mundo de los vivos; lo cual quiere decir, al parecer, que su conciencia, normalmente al menos, no está muerta, sino que permanece, sencillamente, dormida. Indudablemente, el poeta, a quien esta ficción era indispensable para sus designios, no trataba de erigir con ello un nuevo dogma. Sin embargo, para poder alcanzar la finalidad puramente poética que se propone, se ve obligado a entretejer en su relato determinados rasgos que, no pudiendo explicarse como reflejo de sus propias creencias, se remontan a la antigua fe, a una fe totalmente distinta, y a los ritos basados en ella.

Así hace que Odiseo, siguiendo las instrucciones que le diera Circe, cave a la entrada del Hades una fosa, hecho lo cual derrama alrededor la "libación para todos los muertos", primero una mezcla de miel y aceite, luego vino dulce, en seguida agua, y por último lo espolvorea todo con blanca harina. Acto seguido, degüella un carnero y una oveja-madre negra, haciendo que humillen sus cabezas sobre la fosa. Los cuerpos de los animales sacrificados son entregados al fuego, mientras en torno a su sangre se congregan las almas que acuden en tropel, mantenidas a raya por la espada de Odiseo, hasta que la de Tiresias, la primera de todas, ha bebido.

No cabe duda de que la libación es, en este relato, una ofrenda destinada a aplacar las almas de los muertos. El sacrificio de las bestias no es considerado por el poeta, ciertamente, como un sacrificio, y la sangre ofrecida a las almas para que beban de ella no persigue otra finalidad que la de devolverles momentáneamente la conciencia (y a Tiresias, cuya conciencia permanece intacta, el don de la adivinación). Pero, no es difícil comprender que se trata, simplemente, de una ficción del poeta: lo que aquí describe es, hasta en sus últimos detalles, un sacrificio funerario, como los que con tanta frecuencia encontraremos relatados en los informes de tiempos posteriores. El olor de la sangre atrae a las almas, y la verdadera finalidad de estas ofrendas que el poeta tiene presentes como modelo es el hacer que las almas "se sacien de sangre" (la αἱμαχονρία).

Estamos, pues, de nuevo, ante los vestigios fosilizados, carentes ya de sentido, de un rito que en otro tiempo tuvo su plena justificación en la fe reinante y al que el poeta recurre ahora para obtener un efecto poético y no a tono con su primitivo sentido. El acto sacral con el que aquí se atrae a las almas se asemeja sorprendentemente a las prácticas que más tarde se seguirán para conjurar a los muertos en aquellos lugares desde los que se cree tener acceso al reino de las almas en las profundidades de la tierra. No está excluida de suyo la posibilidad de que, ya en la época del poeta del viaje al Hades, se practicase en algún rincón de Grecia este rito de la conjuración de las almas, como vestigio de la fe antigua. Pero, suponiendo que el poeta hubiese tenido realmente noticia de este culto local rendido a los muertos y ajustase a ese

conocimiento su relato, resultaría aún más curioso el hecho de que, procurando borrar los orígenes de su relato, mantenga rigurosamente alejado de él, como correcto homérico, todo pensamiento relacionado con la posibilidad de sacar de nuevo a la luz del sol las almas de los muertos, como si se hallasen realmente próximas a las moradas de los vivos. Para él, sólo existe un reino general de los muertos, enclavado muy lejos, en los confines del sombrío occidente, más allá del mar y del océano, y el héroe de su relato puede llegar hasta sus umbrales, pero sólo allí le es dado tomar contacto con las almas, pues jamás el tenebroso palacio del Hades deja que salgan de él sus moradores.

Claro está que con esta concepción es de todo punto incompatible el sacrificio que el poeta —sin darse cuenta de lo que hace, pues no puede comprenderse de otro modo— hace que Odiseo prometa a todos los muertos y a Tiresias para el día en que se vea de vuelta en su patria (*Odisea,* 10, 521-526; 11, 29-33). ¿De qué les sirve a los muertos el sacrificio de una vaca no paridera[17] y la cremación en la pira de "cosas excelentes", ni a Tiresias la matanza de una oveja negra, allá lejos, en Ítaca, hallándose como se hallan confinados irremisiblemente en el Erebo e imposibilitados de participar en el disfrute de tales prometidos sacrificios? Estamos, indudablemente, ante el más curioso e importante de todos los vestigios del antiguo culto a las almas, el cual nos ofrece una prueba irrefutable de que en los tiempos prehoméricos existía la creencia según la cual el alma no quedaba enteramente confinada en el reino inasequible de las sombras ni aun después de ser enterrado el cuerpo, sino que podía acercarse a quien sacrificara en holocausto suyo y disfrutar del sacrificio, al igual que los dioses. Hay en la *Iliada* una oscura alusión que nos da a entender lo que aquí se manifiesta mucho más claramente y con candor no deliberado, a saber: que incluso en la época en que imperaba la creencia homérica en la absoluta nulidad de las almas desterradas para siempre al Hades no había caído completamente en el olvido la práctica de ofrendarles tributos funerarios (por lo menos, en casos extraordinarios, aunque no de un modo regular).

Odiseo echa una mirada al interior del reino de los muertos, aunque, en rigor, tal podía hacerlo encontrándose, como se encontraba, en los umbrales de él, y ve allí a figuras de héroes que prosiguen las actividades de su vida anterior, como verdaderas "imágenes" (εἴδωλα) de los vivos. Ve a Minos ejerciendo sus funciones de juez entre las almas,[18] a Orión cazando,[19] a Heracles sin soltar el arco de la mano y con la flecha en la cuerda, "semejante y tenebrosa noche". Pero no se trata del verdadero Heracles, del "héroe-dios", como habrán de llamarlo los tiempos posteriores; el poeta aún no sabe nada de la exaltación de este hijo de Zeus sobre la suerte de todos los mortales, del mismo modo que el primer autor del viaje al Hades ignora que Aquiles haya sido removido del reino de las sombras. Comprendemos que los lectores de una época posterior consideraran esto como un descuido. Ellos fueron quienes, con atrevida

mano, interpolaron tres versos en el poema, en los que se dice cómo "él mismo", el verdadero Heracles, mora entre los dioses y cómo lo que Odiseo ve en el Hades no es sino su "imagen".

No cabe duda de que el autor de estas líneas interpoladas era un teólogo redomado: ni Homero ni los griegos de una época posterior tienen la más remota idea de semejante contraposición entre un "él mismo" absolutamente vivo, en que se conjugaban, por tanto, el cuerpo y el alma del hombre, y una "imagen" hecha de sombra y desterrada en el Hades, la cual no puede, sin embargo, ser la psique. Se trata, evidentemente, de una salida encontrada al buen tuntún por algún antiguo armonicista. El poeta procura que Heracles trabe conversación con Odiseo, imitando los coloquios de éste con Aquiles y Agamenón; pero pronto se advierte que aquellos dos personajes nada tienen que decirse (Odiseo, por su parte, no despega los labios): no media entre ellos la menor relación, la menor afinidad; si acaso, una analogía, puesto que también Heracles había llegado a penetrar un día en el Hades antes de abandonar el mundo de los vivos. Al parecer, es esta analogía lo único que mueve al poeta a introducir aquí la figura de Heracles.

Quedan aún (situadas entre Minos, Orión y Heracles, y trazadas, verosímilmente, por la misma mano que dibujó aquellas dos) las figuras, inolvidables para cualquier lector, de los tres "penitentes" del Hades: la de Titio, con su gigantesco cuerpo picoteado por dos buitres; la de Tántalo, que se muere de sed en medio de un lago y cuyas manos, en desesperado esfuerzo, jamás llegan a alcanzar las ramas de los árboles cargados de frutos, que penden sobre su cabeza; la de Sísifo, condenado a empujar eternamente, cuesta arriba, una enorme piedra que rueda continuamente cuesta abajo.

En estos relatos se traspasa ya, decididamente, el límite de las ideas homéricas, con las que aún eran compatibles, hasta cierto punto, las figuras de Minos, Orión y Heracles. En las almas de estos tres desventurados vive una conciencia plena y permanente, pues sin ella ¿cómo podrían sentir el castigo terrible que sufren, ni cómo podría éste serles infligido? Si nos fijamos en el carácter extraordinariamente seguro y conciso del relato, que sólo en el caso de Titio indica la causa del castigo, sacamos la impresión de que los ejemplos que aquí se ponen de las penas decretadas en la otra vida no son una invención del poeta autor de estos versos, ofrecida como audaz innovación al aterrado lector, sino otras tantas evocaciones con que se refresca la memoria de éste, extraídas tal vez de entre una larga serie de estampas de la misma clase. ¿Habrá que admitir, pues, la posibilidad de que ya algunos poetas anteriores (aunque, tal vez, a pesar de ello, más jóvenes que el autor de la primera versión del viaje al Hades) se hubiesen desviado audazmente del camino de la creencia homérica en las almas?

De todos modos, debemos tener en cuenta que los suplicios impuestos a los tres "penitentes" no se proponen echar por tierra la idea homérica de la inconsciencia y la

nulidad de las almas-sombras, pues si así fuera no aparecerían tranquilamente en medio del poema que tiene tales ideas por premisa. No, esas figuras dejan en pie la regla, pues no representan ni tratan de representar otra cosa que una *excepción*. Claro está que no podrían representarla si hubiese alguna razón para interpretar este relato poético en el sentido de que estos tres desventurados son representantes típicos de diversas clases de vicios y de gentes viciosas, por ejemplo, de los "apetitos desenfrenados (Titio), de una glotonería insaciable (Tántalo) y de la soberbia de la inteligencia (Sísifo)".[20] En este caso, no serían sino ejemplos de una justicia que habría que suponer extensiva a las interminables legiones de las almas maculadas con los mismos vicios.

Pero nada, en los relatos mismos, habla de semejante interpretación teológica ni nos autoriza a orientarnos hacia ella, ni tenemos tampoco ninguna razón, ningún motivo, para atribuir cabalmente a este poeta, de antemano, este postulado de justicia distributiva en la otra vida, postulado completamente ajeno a las ideas de Homero y que la caviladora mística introdujo más tarde en la fe de los griegos, en la medida en que logró penetrar en ella. Lo que este relato quiere, evidentemente, decirnos es que la omnipotencia de la divinidad puede, en algunos casos, conservar la conciencia y los sentidos a las almas, en unos casos, como en el de Tiresias, como recompensa, en otros, como en el de aquellos tres penitentes aborrecidos de los dioses, para que sean sensibles a los castigos. Lo que en ellos se castiga es fácil inferirlo por lo que el propio poeta dice en el caso de Titio: se trata de vengar en los tres transgresiones cometidas por ellos contra los dioses y en las que jamás podrán incurrir los hombres de una época posterior; de aquí que lo mismo sus hechos que sus castigos no tengan ningún valor típico o ejemplar, pues unos y otros representan excepciones totalmente aisladas, y esto es, precisamente, lo que hace que los dioses se fijen en ellos y los castiguen con un rigor excepcional.

El poema sobre el viaje al Hades de Odiseo no nos habla, ni siquiera en sus partes más recientes, de ninguna clase entera de gentes viciosas. Y eso que habría podido atenerse a alusiones auténticamente homéricas si hubiese mencionado, por lo menos, las penas con que son castigados en el otro mundo los *perjuros*. Por dos veces invoca la *Iliada,* para castigar el incumplimiento de solemnes juramentos, junto a la ayuda de los dioses, la de las Erinias, que son las que bajo tierra sancionan la conducta de quienes incurren en perjurio (*Iliada,* 3, 279; 19, 260). Y no se equivocan quienes ven en estos pasajes una prueba de que "la idea homérica de una espectral vida aparente de las almas en el Hades, privadas de sentidos y de conciencia, no respondía a las creencias generales del pueblo".

Cabe añadir, sin embargo, que la idea de un castigo de los perjuros en el reino de las

sombras no debía de mantenerse muy viva en la fe de la época homérica, puesto que no pudo impedir el triunfo de aquella concepción de la nulidad inconsciente de las almas de los muertos, que era incompatible con ella. En una fórmula solemne de juramento se ha conservado (como suele ocurrir en las fórmulas, que arrastran siempre, durante largo tiempo, fragmentos muertos del pasado) una alusión a aquella fe extraña a la época homérica, como vestigio de un modo de pensar ya desaparecido. Por lo demás, incluso entonces, cuando aún se creía realmente y al pie de la letra en el castigo de los perjuros en la otra vida, cabe la posibilidad de que se reconociera una conciencia a todas las almas en el Hades, pero en modo alguno se creía, con carácter general, en la existencia de una justicia llamada a castigar, en el reino de las sombras, las transgresiones terrenales, de las que el perjurio no era sino un ejemplo. Lo que en el perjuro se castiga no es una transgresión moral excepcionalmente reprobable —no creemos que los griegos considerasen el perjurio con tanto rigor—; si es este crimen, y no otro, el que sancionan con su furia los espíritus atormentadores del averno, ello se debe, sencillamente, a que en el momento de jurar, el griego, para reforzar con la más espantosa de las amenazas el juramento pronunciado, invoca, si acaso llegase a incumplirlo, los tormentos de las furias del Hades, de donde no hay escape posible.[21] Los espíritus del infierno por él conjurados clavarán en él su garra si incurre en perjurio. Lo que hace del juramento algo temible es la fe en la mágica fuerza vinculatoria de tales imprecaciones y no la excepcional exaltación de la importancia de la verdad, que en esta remota antigüedad está todavía fuera de su sitio.

El último indicio de la tenacidad con que las costumbres sobreviven a las creencias que les sirven de fundamento nos lo ofrecen los poemas homéricos en el pasaje en que Odiseo cuenta cómo, cuando huía del país de los cicones, no puso las naves en marcha hasta después de haber *llamado* por tres veces a los camaradas caídos en la lucha con los indígenas (*Odisea,* 9, 65, 66).

Ciertas alusiones a esta misma costumbre en la literatura posterior nos ayudan a esclarecer el sentido de esta llamada o invocación a los muertos. El alma de los caídos en tierra extraña debe ser llamada a la patria; y si el amigo que la invoca lo hace como es debido, la obliga a seguirlo a su tierra, donde la aguarda una “tumba vacía”, pues también en Homero se abre, ordinariamente, un sepulcro para los amigos a cuyos cadáveres no es posible dar sepultura.

Este llamamiento hecho al alma y la apertura de esta última morada vacía —¿para quién sino para el alma, asequible de este modo a la adoración de sus deudos?— sólo pueden tener un sentido para quienes creen en la posibilidad de que el alma instale su postrera morada cerca de los amigos vivos, nunca para quienes compartan la fe de Homero. Por última vez nos encontramos aquí con un importante vestigio de la más

antigua fe, en forma de una práctica que no ha desaparecido del todo a pesar de haber cambiado los tiempos. Lo único que ha muerto es la fe que diera vida a esta costumbre, en su origen.

Si preguntamos al poeta homérico con qué fin se levanta al muerto un túmulo funerario, erigiendo sobre él una señal recordatoria, nos contestará que es para que su fama viva por siempre entre los hombres, para que también las generaciones venideras tengan noticia de quién fue el muerto. El acento de esta respuesta es profundamente homérico. Con la muerte, el alma huye hacia el reino de las sombras, en que éstas flotan como en sueños, mientras que el cuerpo, el hombre visible, se descompone; sólo una cosa, en el fondo, sobrevive: el nombre, cuando éste es grande. La honrosa memoria conservada sobre el túmulo funerario y el canto del bardo se encargan de transmitirlo a la posteridad. ¿Quién sino un *poeta* podía profesar con especial amor ideas como éstas?



II. El tránsito de las almas. Las Islas de los Bienaventurados

1. Época de Homero

La idea homérica, en lo que se refiere a la vida de sombras de las almas de los muertos, es obra de la resignación y no del deseo. El deseo jamás se representaría como existentes en la realidad situaciones tan trágicas como ésta, en que el hombre, después de la muerte, ni sigue existiendo ni descansa siquiera de las fatigas de la vida, sino que flota y fluctúa como un alma en pena, existiendo sin duda, pero con una existencia carente de todo contenido capaz de convertirla en verdadera vida.

¿No se manifestaba acaso entre aquellos hombres ningún anhelo de poder representarse de un modo más consolador el más allá? ¿Es que el fuego de las vigorosas energías vitales de aquellos tiempos se hallaba consumido por entero en el reino de Zeus, para que ni siquiera una llamita de esperanza alumbrara la morada del Hades? Así tendríamos que creerlo si no viniera a interponerse una sola mirada fugaz que despliega ante nosotros, desde lejos, una tierra venturosa de promisión sobre la que se proyectaban los anhelos y las esperanzas de aquellos griegos que vivían aún bajo el conjuro de la concepción del mundo pintada en los poemas de Homero.

Cuando Proteo, el dios del mar que leía en el porvenir, le cuenta a Menelao, en las playas de Egipto, cuáles son las condiciones en que retornará a su patria y cuál la suerte que han corrido sus más queridos camaradas, añade —según refiere el propio Menelao a Telémaco, en el libro cuarto de la *Odisea* (v. 560 *ss.*)— las siguientes proféticas palabras.

A ti, ¡oh, Menelao, alumno de Zeus!, el hado no ordena
Que acabes la vida y cumplas tu destino en Argos,
País fértil en corceles, sino que los inmortales
Te enviarán a los Campos Elíseos, en los confines de la tierra,
Donde se halla el rubio Radamante: allí los hombres viven dichosos;
Jamás hay nieve allí, ni largo invierno, ni vientos y lluvias,
Sino que el Océano manda siempre las brisas del Cefiro, de sonoro soplo,
Para dar a los hombres más frescura, porque siendo Helena tu mujer,
Eres para los dioses el yerno de Zeus.

Estos versos nos permiten echar un rápido vistazo a un reino del que, fuera de esto, no nos dan la menor noticia los poemas homéricos. En los confines de la tierra, junto al Océano, se extienden los "Campos Elíseos", sobre los cuales derrama su luz un cielo eternamente risueño, lo mismo que sobre la vivienda de los dioses. Mora allí el héroe Radamante, pero no solo, evidentemente, pues se nos habla de hombres en plural (v. 565). Allí "enviarán" los dioses a Menelao, cuando llegue su hora. "No acabará su vida", dice de él el poema; es decir, no llegará a aquel lugar muerto, sino vivo, y tampoco allí lo

arrebatará la muerte. No se le destina para morada una parte del reino del Hades, sino un lugar situado en la superficie de la tierra, elegido para residencia no de las almas de los muertos, sino de los hombres cuyas almas no se han separado de su yo visible, pues de otro modo ¿cómo podrían disfrutar de la vida y tener la conciencia de “vivir dichosos” (v. 565)? Lo que aquí nos pinta la fantasía es cabalmente lo contrario de una bienaventurada inmortalidad del alma, enviada a vivir en el aislamiento; esta clase de existencia del alma era plenamente inconcebible para los bardos homéricos: por eso el anhelo busca y encuentra una *salida* al reino de las sombras, que devora y consume todas las energías de la vida. Y cree descubrir un lugar situado en los confines de la tierra, pero todavía dentro de ella, al que son transportados algunos favoritos de los dioses, sin que su psique se separe del cuerpo ni sea sepultado en las tinieblas del Erebo.

La creencia según la cual un dios podía, de repente, sustraer a un mortal protegido suyo a las miradas de los hombres y hacer que huyese por los aires sin ser visto de nadie se manifiesta en no pocos episodios de las batallas relatadas en la *Iliada*.[1] Y los dioses pueden, además, “hacer invisible” a un mortal por largo tiempo. Cuando Odiseo llevaba mucho tiempo separado de los suyos, sin que éstos tuviesen noticia de él, sospecharon que los dioses lo habían “hecho invisible” (*Odisea,* 1, 233 *ss.*); no lo daban por muerto (v. 236), sino que estaban seguros de que “las Harpías lo habían arrebatado”, haciéndolo desaparecer sin fama ni gloria (*Odisea,* 1, 241 *s.*; 14, 371).

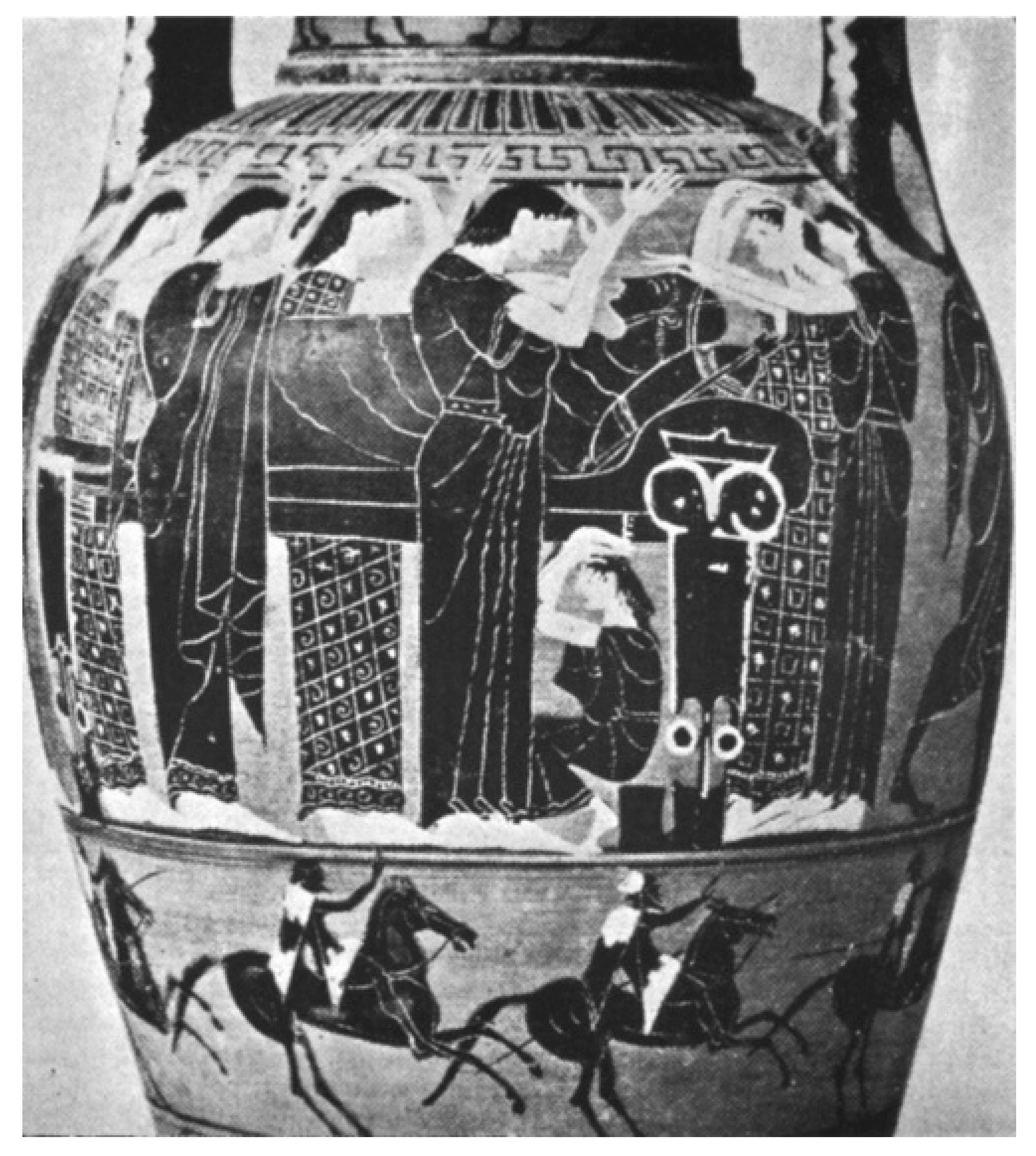
Penélope, en su dolor, desea una de dos cosas: o una rápida muerte bajo las sordas flechas de Artemisa,[2] o que un viento huracanado la rapte y transporte por oscuras sendas, para depositarla en las desembocaduras del Océano, es decir, a la entrada del reino de los muertos (*Odisea,* 20, 61-65; 79 *ss.*).[3] E invoca, en apoyo de este anhelo suyo, un cuento de aquellos que debían relatarse con frecuencia en los aposentos de las mujeres: es el mito de las hijas de Pandáreo, las que, después de haber encontrado sus padres violenta muerte, fueron amorosamente criadas por Afrodita y adornadas por Hera, Artemisa y Atenea con todos los dones y disposiciones para el arte, y que un día en que Afrodita se había trasladado al Olimpo para pedir a Zeus que les concediese esposos, fueron arrebatadas por las Harpías y colocadas al servicio de las aborrecibles Erinias.

Este relato popular trasluce más claramente que ningún otro pasaje de los poemas homéricos la creencia de que el hombre, aun sin morir, puede ser sustraído permanentemente del mundo de los vivos y seguir viviendo en otra morada. Las hijas de Pandáreo son raptadas, en efecto, vivas, aunque es cierto que para ir a morar al mundo de los muertos, a donde son trasladadas para servir a las Erinias, es decir, a los espíritus del infierno. Y allí es también donde Penélope, sin morir, desea verse transportada desde el mundo de los vivos, que se le ha hecho ya insoportable. Las

encargadas de raptar así a las criaturas son las "Harpías" o el "viento huracanado"; tanto da una cosa como otra, pues no otra cosa que espíritus malignos del viento son las Harpías, semejantes a la "novia del diablo" o a la "novia del viento" que, según la creencia popular alemana, cabalga en el huracán y arrastra consigo, a veces, a los hombres. Las Harpías y lo que de ellas se cuenta aquí forman parte de esa "baja mitología" que rara vez asoma la cabeza en Homero y que desearía conocer muchas cosas situadas entre el cielo y la tierra de las que no da noticia alguna la noble epopeya. En Homero, esos espíritus malos no actúan por su propio impulso, sino como servidores de los dioses o de uno en particular, y en calidad de tales raptan a los mortales y los confinan allí donde no llegan ni el conocimiento del hombre ni su poder.

Otro ejemplo de este confinamiento de que hablamos, por obra de la voluntad y el poder de los dioses, es la suerte que a Menelao se le asegura de que habrá de ser enviado a los Campos Elíseos, en los confines de la tierra. El hecho de que se le anuncie que habrá de morar de un modo permanente en aquella tierra de promisión, inasequible a los demás mortales vivos, aún no distingue su suerte esencialmente de la de las hijas de Pandáreo ni de aquella que Penépole anhela para sí. Es cierto que a Menelao se le augura una vida eterna, no en el Hades o en su entrada, sino en un lugar especial de bienaventuranza, como en otro reino de los dioses. Le está reservada, en realidad, la suerte de un *dios,* pues en los poemas homéricos los conceptos de "dios" y de "inmortal" son equivalentes, razón por la cual el hombre que alcanza la inmortalidad (es decir, aquel cuya psique jamás se desprende de su yo visible) se convierte, verdaderamente, en un dios.

Es creencia homérica que los dioses pueden acoger en su reino y discernir la inmortalidad a simples mortales. Así, para que permanezca eternamente junto a ella, Calipso trata de hacer a Odiseo "inmortal y libre de la vejez por siempre" (*Odisea,* 5, 135 *s.*; 209 *s.;* 23, 335 *s.*); es decir, trata, en realidad, de convertirlo en un dios, para asimilarlo a su propia naturaleza divina.



Escena fúnebre. Las plañideras ante el cadáver; la viuda está bajo el lecho mortuorio; abajo, la carrera de caballos en que termina el funeral. (De un vaso ático de la segunda mitad del siglo VI a.C.)

La inmortalidad de los dioses tiene por exponente el disfrute del mágico alimento de los dioses, que es el néctar y la ambrosía: el hombre que se alimente permanentemente de ese divino regalo se convierte en dios, en inmortal.

La suerte que rechaza Odiseo, llevado de la fidelidad a su patria y de sus deberes para con ella, fue concedida a otros mortales. Los poemas homéricos nos hablan de más de un caso de exaltación de hombres a la vida de los inmortales.[4]

Así, pues, cuando Menelao es transportado, vivo, a un lejano país en los confines de la tierra, para gozar allí de la eterna bienaventuranza, estamos, indudablemente, ante un milagro, ante un portento, pero este caso en verdad milagroso tiene, en la propia fe

homérica, su justificación y sus precedentes. Lo único nuevo, aquí, es que a Menelao se le ofrece una morada que no es precisamente la de los dioses, el verdadero reino de la eternidad (como a Titono, hijo de Laomedonte de Troya y hermano de Priamo, raptado por Eos a causa de su belleza, o como la que Calipso trataba de ofrecer a Odiseo), un asiento bajo la égida de un dios, sino un retiro en un lugar especial, destinado precisamente a ello: en los Campos Elíseos.

Estos versos de la *Odisea* que estamos comentando fueron intercalados más tarde en la profecía de Proteo, y hay razones para creer que toda esta concepción había sido ajena, hasta entonces, a los bardos homéricos: de otro modo, ¿cómo explicarse que el poeta condenase a la flor y nata de los héroes, al propio Aquiles, a hundirse en el desolado reino de las sombras, donde lo vemos condenado a morar en el libro XI de la *Odisea,* consagrado a la "evocación de *los* muertos", si la fantasía hubiese señalado ya entonces, al plasmarse la leyenda acerca del final de la mayor parte de los héroes, un camino que conducía a una vida eternamente libre de la muerte? En cambio, a Menelao, cuyo final aún no había sido cantado por los poetas de la guerra de Troya y de las aventuras del retorno a la patria, sí pudo asignarle un cantor posterior un nuevo destino: el confinamiento en aquella tierra de promisión, entre tanto descubierta por la fantasía.



Mujeres en la casa de las lamentaciones. (De un friso de tumba ática de mediados del siglo VI a.C.)

Cuanto más importante consideremos esta nueva creación para la trayectoria posterior de la fe griega, más necesario será poner en claro qué es lo que realmente hay aquí de nuevo. ¿Son los Campos Elíseos algo así como un paraíso a donde son enviados los hombres buenos y justos? ¿Son una especie de *walhalla* griego, destinado a recibir a los mejores héroes? ¿O una tierra de promisión, en que habrá de establecerse el anhelado maridaje entre la virtud y la dicha, que este mundo no conoce?

Los versos más arriba citados no anuncian ninguna de esas cosas. Menelao, figura que no se distingue especialmente por ninguna de las virtudes que más aprecia la época homérica, será transportado a los Campos Elíseos pura y simplemente porque su matrimonio con Helena lo hace yerno de Zeus: así, con estas palabras, se lo anuncia Proteo. Ignoramos a qué debe Radamante su estancia en aquel lugar de bienaventuranza, sin que nos ilumine tampoco acerca de ello el predicado de "justo" que en la *Odisea* se le adjudica y que es usual encontrar asociado a su nombre en otros poetas de la época posterior. Pero no debemos olvidar que Radamante es, como hermano de Minos, hijo de Zeus.

No son, pues, la virtud y el mérito los que dan derecho a la futura bienaventuranza;

de este derecho no hay, en los poemas homéricos, el menor rastro: así como la permanencia de la psique en el cuerpo y, por tanto, la evitación de la muerte, sólo puede ser obra de un milagro, de un portento, es decir, un caso excepcional, el envío a esta "tierra de promisión" es un *privilegio* conferido a ciertos individuos elegidos de los dioses, del que no es posible derivar ningún principio de fe de validez general. Lo que primero se le ocurre a uno es comparar esta milagrosa conservación de la vida deparada a algunos mortales por los dioses, con la conservación no menos milagrosa de la conciencia de aquellos tres penitentes del Hades de que nos habla el viaje de Odiseo al reino de las sombras. Los desventurados del Erebo y los bienaventurados de los Campos Elíseos son como el anverso y el reverso de la misma medalla; representan, unos y otros, excepciones que no destruyen la regla ni menoscaban, en su conjunto, la fe homérica. Es la omnipotencia de los dioses la que infringe la ley, en uno y otro caso.

Ahora bien, los individuos a quienes los dioses regalan una vida eterna en los Campos Elíseos, allá en los confines de la tierra, se hallan demasiado lejos de las moradas de los mortales para que pueda creerse que pueden influir de algún modo en el mundo de los hombres. Sólo se asemejan a los dioses en una cosa: en que también ellos gozan de una vida consciente interminable, eterna; pero no se les confiere el menor *poder* divino, ni más ni menos que a los moradores del Erebo, cuya suerte es, por lo demás, tan diferente de la suya. No hay, pues, razones para suponer que la causa a que responden estas leyendas sobre la exaltación de ciertos héroes sobre la suerte de otros camaradas suyos, al situarlos en un lejano lugar de delicias, deba buscarse en un culto que se rindiera a estos hombres privilegiados en los lugares que en su día habitaron sobre la tierra. Todo culto es la adoración de un algo activo, y estos héroes terrenales adorados como una fuerza activa jamás habrían sido desplazados por ninguna religión popular, por ninguna fantasía poética a una inasequible lejanía.

La invención de los Campos Elíseos como el último refugio de la esperanza humana es obra de la inventiva poética, quien adorna también estos lugares de los atractivos que los rodean, y esta creación no trata de satisfacer ninguna necesidad de orden religioso, sino, sencillamente, las necesidades, los anhelos del espíritu poético.

De las dos epopeyas homéricas, la posterior en el tiempo se halla ya distante del sentido heroico de la *Iliada,* de esa fuerza que vive en ella manifestándose sin descanso y encontrando siempre satisfacción en sí misma. Una cosa hubo de ser la tónica heroica de los conquistadores de una nueva patria en las costas del Asia, y otra muy distinta la de los que arriban a tomar tranquilamente posesión de lo conquistado y a disfrutar de ello sin que nadie se lo estorbe y tal parece como si la *Odisea* reflejase ya la mentalidad, el modo de sentir y los deseos de los jonios de esta época posterior. Un espíritu propenso siempre a la paz anima como una corriente subterránea todo este poema y

crea constantemente remansos de quietud en medio de la agitada acción.

Allí donde los deseos del poeta cobran forma cabal, se proyectan ante nosotros, en este poema, idílicas imágenes, pletóricas de disfrute del presente, brillantes estampas como las del país de los feacios u otras más limitadas dentro de su alegría, como las de la corte de Eumeo; escenas de pacífica quietud después de las luchas pasadas, ya sólo vivas en el placentero recuerdo, como las de la casa de Néstor, el palacio de Menelao y la rescatada Helena. O bien la pintura de una naturaleza voluntariamente suave y dulce, como la de la isla de Siria, patria de la juventud de Eumeo, en la que vive un pueblo rico en rebaños, en viñedos y en trigales, libre de penurias y enfermedades hasta llegar a una avanzada edad, en que Apolo y Artemisa se encargan de darles una repentina y dulce muerte, con suaves flechas (*Odisea,* 15, 403 *ss.*).

A quien pregunte dónde queda esta isla venturosa, el poeta le contesta: "sobre Ortigia, donde el sol hace su vuelta" (v. 403 *s.*). Pero, ¿dónde está Ortigia y quién podría señalar el lugar dónde, en el lejano occidente, da la vuelta el sol? Tanto vale como decir que este país delicioso e idílico se halla enclavado ya casi fuera del mundo. Hasta allí llegaron, sin duda, los mercaderes fenicios (v. 415 *ss.*), que llegan a todas partes y conocen todas las tierras, y es posible que los navegantes jonios, en los tiempos de fundación de las más antiguas colonias griegas a que se remonta la *Odisea* se hiciesen todavía la ilusión de encontrar en medio de los mares estos lugares de delicias, prometedores de una nueva vida.

Así pues, el país y la vida de los *feacios,* que Homero nos pinta, se parecen bastante a la utópica imagen ideal de una colonia jónica alejada de toda inquietud, de toda agitación y concurrencia, libre de todos los cuidados y limitaciones de los países griegos conocidos. Pero esta imagen proyectada en sueños, inaprehensible y bañada en una luz desvaída, se pierde en una lejanía inasequible; sólo venturoso azar llevará tal vez un día un barco extraño a aquellas venturosas playas y, cuando eso ocurra, las animadas naves de los feacios se encargarán de devolver el barco intruso a su patria en medio de la noche y de la niebla.

No creemos que estén en lo cierto quienes ven en los feacios un pueblo de barqueros de muertos cercano a los Campos Elíseos; pero no cabe duda de que la emoción práctica que dio vida al país de los feacios no se halla muy distante de la que hizo nacer la idea de aquellos Campos Elíseos situados más allá de la tierra habitada. Si una vida de bienaventuranza no empañada por ninguna nube sólo puede concebirse en el más alejado rincón de la tierra, celosamente salvaguardado de toda intrusión de elementos extraños, basta dar un paso más para llegar a la hipótesis de que tal bienaventuranza sólo puede gozarse allí a donde no llegue ningún hombre, ni empujado por el azar ni llevado por su propia decisión; es decir, en un lugar situado

todavía más allá que los feacios, que el país de los etiopes, amados de los dioses, o el de los abios, en el norte, de cuya existencia sabe ya la *Iliada:* en un país al margen de toda la realidad de la vida.

Es éste un anhelo idílico, al que viene a dar satisfacción la utopía de los Campos Elíseos. Creíase que el único modo de asegurar la bienaventuranza de los elegidos para gozar de una vida eterna era sustraer para siempre su morada a toda indagación, a toda importuna experiencia. Esta bienaventuranza se concibe y se pinta como un estado de dicha bajo un cielo soleado; la vida de los hombres que allí moran es, dice el poeta, fácil y exenta de fatigas; se asemeja en ello a la de los dioses, pero se distingue de ésta en que no conoce lo que son aspiraciones ni actividades. Es muy dudoso que al poeta de la *Iliada se* le antojase como una dicha apetecible, como algo digno de sus héroes, esta clase de bienaventuranza.

No hemos tenido más remedio que admitir que el poeta que interpoló en la *Odisea* aquellos versos de fluir tan inimitablemente suave no fue, no pudo ser el inventor o descubridor de la tierra de promisión situada más allá del mundo de los mortales a que se da el nombre de los Campos Elíseos. Pero, aunque su idea no fuese original, sino tomada de otros, lo cierto es que por el hecho de haber entrelazado en el poema homérico una alusión a la nueva fe asignó a esa idea, antes que nadie, un lugar permanente en la fantasía de los griegos.

Otros poemas podían desaparecer o caer en el olvido; lo que figuraba en la *Iliada* y en la *Odisea* estaba destinado a quedar indeleblemente grabado en la memoria de los hombres. Desde entonces, ya no volvió a separarse de la imaginación de los poetas griegos y del pueblo de Grecia la halagadora idea de un remoto país de bienaventuranza en el que moraban ciertos mortales distinguidos por el favor de los dioses. Aun siendo tan escasas las noticias que poseemos acerca del contenido de los poemas épicos que enlazan las dos epopeyas homéricas con el ciclo completo de la leyenda heroica de Tebas y de Troya, nos permiten entrever cómo se complacía esta poesía poshomérica en ilustrar con nuevos ejemplos la misma idea que inspira el ideal de los Campos Elíseos.

El ciclo chíprico[5] relata cómo Agamenón, al detenerse por segunda vez en Aulis el ejército de los aqueos, retenido allí por los vientos contrarios enviados por Artemisa, se dispuso, a instancias de Calcas, a sacrificar a la diosa a Ifigenia, su propia hija. Pero Artemisa frustró el intento, raptando a la doncella y llevándosela al país de los taurios, donde le infundió la inmortalidad.

El ciclo etiópico,[6] continuando el relato de la *Iliada,* canta la ayuda que Pentesilea, con sus amazonas, prestó a los troyanos y la que, después de su muerte, les llevó Memnón, el príncipe etiope, un representante imaginario del poder monárquico de los reinos orientales en el interior del Asia. Cae en el combate Antíloco, que es, muerto

Patroclo, el nuevo favorito de Aquiles. Éste da muerte a Memnón; pero Eos, madre del héroe muerto (de la que habla ya la *Odisea*), implora a Zeus, quien confiere a su hijo la inmortalidad. Es casi seguro que el relato del poeta corresponde exactamente a la escena diversas veces representada en las pinturas de los vasos, en que la madre aparece raptando por los aires el cadáver del hijo.[7] Según un relato de la *Iliada,* Apolo hizo una vez, valiéndose del sueño y de la muerte, que los hermanos gemelos transportasen a su patria en Licia el cadáver de Sarpedón, hijo de Zeus, a quien diera muerte Aquiles, solamente para que descansara en su tierra natal. Pero el poeta del ciclo etiópico sobrepuja este impresionante relato de la *Iliada,* en que sin duda se inspiró para el suyo propio, puesto que no se contenta con hacer que Eos, con el consentimiento de Zeus, lleve al muerto a su lejana patria, en el oriente, sino que, además, hace que, una vez allí, le infunda eterna vida.

Poco después de morir Memnón, corre la misma suerte Aquiles. Cuando su cuerpo, rescatado por sus amigos tras dura lucha, descansa sobre el lecho fúnebre, se presenta Tetis, la madre del héroe, acompañada de las musas y de otras deidades del mar, y entona el planto en honor del muerto. Así lo refiere ya la *Odisea,* en el último libro (*Od*., 24, 47 *ss*.). Pero, mientras que aquí sigue contando el relato cómo se entrega a las llamas el cadáver, se juntan luego los huesos y se entierran en el túmulo y cómo la psique de Aquiles pasa a morar en el palacio del Hades —es a ella a quien Agamenón refiere todo esto, en el mundo de las sombras—, el poeta del ciclo etiópico, que en esto y en todo da muestras de gran audacia en el libre desarrollo de la leyenda, se atreve a introducir una importante innovación. Tetis, nos cuenta, arranca de la pira el cadáver del hijo y lo lleva consigo a Leuce.[8] El seco extracto que por azar ha llegado a nosotros no nos dice si, una vez allí, le infundió nueva vida y le dio la inmortalidad; pero, no cabe duda de que el poeta debió de narrarlo así, pues todas las referencias posteriores completan este importante detalle.

En un paralelismo claramente perceptible, vemos cómo los dos adversarios, Memnón y Aquiles, son arrancados por sus divinas madres a la suerte de la mortalidad. Siguen viviendo en sus cuerpos nuevamente animados, pero no ya entre los hombres, ni tampoco en el reino de los dioses, sino en una lejana tierra de promisión, Memnón en el oriente, Aquiles en la "isla blanca", que el poeta difícilmente consideraría bañada por las aguas del Ponto Euxino, aunque más tarde los navegantes griegos creyeran haber descubierto allí este lugar puramente legendario.

La suerte reservada a Menelao es tocada aún más de cerca en la *Telegonía*, el último y probablemente el más reciente de los poemas del ciclo épico, que nos habla de las vicisitudes de la familia de Odiseo. Después que Telégono, hijo de Odiseo y Circe, da muerte a su padre sin conocerlo, se apercibe de su error; al descubrirlo, lleva delante de

su madre, Circe, el cadáver de Odiseo y a Penélope y Telémaco. Circe les da a todos la inmortalidad, después de lo cual Penélope pasa a vivir con Telégono como esposa suya (en la isla de Eea, perdida, según hay que suponer, en los confines del mar) y Circe se une a Telémaco.

He aquí cómo la poesía enriquece el número de los moradores de un reino intermedio, gentes que, habiendo nacido mortales, son elevados a la inmortalidad fuera del reino olímpico. Pero los que logran entrar en este reino son, a pesar de todo, unos cuantos privilegiados solamente. Es el deseo poético, gobernado por la libertad de la poesía, que se esfuerza en transfigurar con la luz de la eternidad un número cada vez mayor de figuras luminosas, próceres, sacadas de la leyenda. Podemos estar seguros de que el culto religioso no influyó en la formación de estos mitos más que en el relato del tránsito de Menelao; si en tiempos posteriores, en el caso de Aquiles por ejemplo, se instituyó en su honor un culto tributado en una isla de las bocas del Danubio que se quiere hacer pasar por Leuce, este culto no es sino un resultado, jamás la causa ni el motivo de la creación poética.

Por lo demás, no es posible saber ya, dada la escasez de elementos de juicio de que se dispone, hasta qué punto los afanosos urdidores de leyendas de la poesía épica, que desemboca en una poesía de tipo genealógico, utilizaron el tema del tránsito a las Islas de los Bienaventurados y de la transfiguración de los muertos. Pero, no cabe duda de que un tropel de héroes de la guerra de Troya, más numeroso de lo que podríamos suponer a base de los datos que casualmente se han conservado acerca del contenido de los poemas posthoméricos, debió de ser situado ya por la épica de estilo homérico en venturosas islas perdidas en los confines del mar. Así se infiere, por lo menos, de los versos de un poema de Hesiodo donde encontramos los más notables indicios sobre el culto del alma y la fe en la inmortalidad en la Grecia antiquísima, razón por la cual debemos detenernos a estudiarlos con todo cuidado.

2.Las cinco edades, de Hesiodo

En el poema de Hesiodo que lleva por título *Los trabajos y los días,* que en muchas de sus partes de contenido didáctico y narrativo no se caracteriza por su cohesión, figura, no muy lejos del principio de la obra, unido a lo que lo precede y le sigue por un hilo casi imperceptible de trabazón de pensamientos, pero completamente aparte en cuanto a la forma, el *relato de las cinco edades del mundo* (v. 109-201).

En un principio, dice este poema, crearon los dioses del Olimpo la edad de oro, en la que los hombres vivían como los dioses, sin saber lo que eran cuidados ni enfermedades, sin conocer las fatigas de la vejez, todos ellos ricos y poderosos. A su muerte, que se apoderaba de ellos dulcemente, como el sueño del hombre fatigado, convertíanse por mandato de Zeus en demonios y guardianes de los hombres. Vino luego la edad de plata, que duró mucho menos que la primera y que queda muy por debajo de ésta, en lo físico y en lo espiritual. Tras una larga infancia, que duraba cien años, los hombres de esta edad vivían una breve juventud, en la que la soberbia de los unos hacia los otros y hacia los dioses los hacía sufrir mucho. En vista de que se negaban a tributar a los dioses la adoración que les debían, Zeus exterminó esta generación; sus hombres convirtiéronse en demonios subterráneos, a quienes se respeta, aunque menos que a los demonios de la edad de oro. Surgió así, creada por Zeus, una tercera edad, la edad de bronce, dotada de una dura sensibilidad y una fuerza imponente; su gran goce era la guerra. Los hombres de esta generación perecieron por obra de sus propias manos y fueron a sepultarse, sin fama ni gloria, en la sombría morada del Hades. Zeus creó entonces una cuarta generación, mejor y más justa: la edad de los héroes, a quienes Hesiodo llama "semidioses". Estos héroes lucharon por conquistar Tebas y Troya, algunos de ellos murieron y otros fueron enviados por Zeus a los confines del mundo, a las Islas de los Bienaventurados bañadas por las aguas del Océano, donde la Tierra les visita, llevándoles frutos, tres veces al año.

"¡Qué desgracia la mía, haber nacido en esta edad, en la quinta generación! Preferiría haber muerto antes o haber nacido después", exclama el poeta. "Pues nuestra edad es la edad de hierro", en que las fatigas y los cuidados no dejan en paz a los hombres, en que todos están en guerra contra todos, la fuerza tuerce el derecho y todos se dejan espolear por una concurrencia maligna, murmuradora y cargada de miradas llenas de odio. Aidos, el pudor, y Némesis, la diosa de la justicia, huyen de este mundo, asqueados, a refugiarse entre los dioses, los hombres quedan desamparados, rodeados por todas partes de males, y no hay salvación posible para ellos.

Tales son los resultados a que conducen al poeta sus tristes cavilaciones sobre la

aparición y el desarrollo del mal en el mundo de los hombres. Ve cómo la humanidad va descendiendo gradualmente desde las alturas de una felicidad igual a la de los dioses a las simas de la más profunda miseria y la más aguda corrupción. No hace más que recoger en su poema las ideas populares. Todos los pueblos tienden naturalmente a desplazar a un remoto pasado prehistórico el estado de perfección sobre la tierra, por lo menos mientras la visión de aquellos tiempos no se proyecta ante ellos a través del nítido recuerdo histórico, sino mediante las gozosas leyendas y los brillantes sueños de los poetas, dejándose llevar además por la tendencia de la fantasía a grabar en la memoria solamente los rasgos agradables del pasado.

Lo que Hesiodo nos ofrece aquí es una imagen propia de un pensador. La evolución de la humanidad, tal como él nos la pinta, presenta un curso claramente determinado y trazado por una idea: la del empeoramiento gradual y progresivo del hombre. Tras la serena bienaventuranza de la primera generación, que no conoce ni el vicio ni la virtud, vienen en la segunda generación, tras una larga menoría de edad, la soberbia y el abandono de los dioses; en la tercera generación, en la edad de bronce, se abre paso ya la maldad activa, con la guerra y el asesinato; la última generación, en cuyos inicios parece situarse el propio poeta, revela ya el total relajamiento y la disolución completa de todos los vínculos morales.

La cuarta edad, la de los héroes de la guerra de Tebas y de Troya, la única que no es mentada ni juzgada por el símil de un metal, parece disonar como algo extraño en medio de esta evolución; la línea descendente hacia lo peor queda interrumpida, en esta edad, para reanudarse en la quinta generación, como si nada hubiese ocurrido. No se ve, pues, con qué fin ha sido interrumpida la línea de degeneración. La mayoría de los intérpretes ven en el relato de la cuarta edad un fragmento originalmente ajeno al poema de las edades del mundo, intercalado por Hesiodo en esta creación poética cuyo contenido esencial tomó de otros poetas anteriores; pero, quien así piense deberá necesariamente preguntarse qué pudo mover al poeta a torcer y trastornar de este modo aquella lógica trayectoria de degeneración y decadencia moral, intercalando en ella la edad heroica. El hecho de que reputase necesaria o admisible esta interpolación querrá decir que su relato no perseguía, simplemente, la finalidad de exponer el proceso de degeneración moral de la humanidad, sino que se inspiraba, además, en otro designio, que el poeta creía servir al intercalar este episodio en el poema.

Para comprender cuál era este designio no hay más que fijarse en qué es lo que, en rigor, interesa al poeta en esta edad heroica. No es su alta moral, que no hace más que estorbar aquí, al torcer la trayectoria de la decadencia continua de las generaciones: de otro modo, no se limitaría a tocar este aspecto con dos palabras, las cuales sólo se refieren, además, a la trabazón externa de este relato dentro de la evolución histórico-

moral. Ni son tampoco los combates ni las hazañas que presenciaron Tebas y Troya, de cuya grandeza nada nos dice el poeta, quien señala, en cambio, cómo los males de la guerra y los crueles tumultos acabaron con los héroes. Lo cual, a su vez, no distingue a los héroes de los hombres de la edad de bronce, quienes perecieron también y fueron sepultados al Hades por sus propias manos. No; lo que distingue a la edad heroica de las otras es el modo como algunos de los héroes, sin morir, se separan de la vida. Esto es lo que interesa al poeta y lo que, sin duda, lo mueve primordialmente a intercalar en el poema el episodio referente a la cuarta edad.

Se trasluce bastante claramente en él el deseo de enlazar con la finalidad principal de su relato, o sea la de exponer la progresiva decadencia moral de la humanidad, el designio secundario de referir lo que sucedía después de la muerte con los hombres de las sucesivas edades; al llegar, sin embargo, al episodio intercalado de la edad heroica, este designio secundario se convierte en el principal, cuya realización justifica la intercalación de ese episodio, que de otro modo no haría más que estorbar. Y esto es precisamente lo que hace que el relato de Hesiodo sea tan importante para nuestra investigación.

Los hombres de la edad de oro, cuando mueren como vencidos por el sueño y son depositados en la tierra, se convierten, por voluntad de Zeus, en *demonios* y, concretamente, en demonios que moran sobre la tierra, en guardianes de los hombres, que circulan entre ellos, sin ser vistos, envueltos en nubes, observando la justicia y la injusticia y repartiendo la riqueza, como reyes. Estos hombres de la primera generación se convierten, pues, en entes eficaces, que no pasan al morir a un más allá inasequible, sino que moran y actúan sobre la tierra, en la vecindad de los vivos. Hesiodo les da, en esta fase sublimada de su vida, el nombre de "demonios", con el que, por lo general, lo mismo él que Homero designan a los dioses inmortales.[9]

Para mayor claridad y con objeto de que no se les confunda con los eternos dioses, "los que moran en el Olimpo", se llama a estos hombres hechos inmortales "demonios que moran sobre la tierra". Y aunque se los conozca por el nombre de "demonios", que todo el mundo conoce bien de Homero como sinónimo de dioses, se trata, en realidad, de una clase de seres que Homero no conoce, en absoluto. Los hombres de la edad de oro han muerto ya y siguen viviendo desprendidos de su cuerpo, invisibles, semejantes a los dioses y adornados, por ello mismo, con un nombre privativo de éstos, revistiendo, como los dioses mismos en Homero, múltiples formas y figuras, recorriendo las ciudades, vigilando los desafueros y las virtudes de los hombres, semejantes en esto a las almas de los difuntos. Pues *almas* y no otra cosa son, en efecto, las que aquí, después de separarse del cuerpo, se transforman en "demonios", es decir, cobran, en todo caso, una existencia superior y más poderosa de la que vivieron mientras se hallaban unidas a

sus cuerpos. Lo cual envuelve una idea con la que jamás nos encontramos en los poemas homéricos.

Con toda certeza podemos afirmar, a la vista de nuestras anteriores consideraciones, que en el relato de Hesiodo se encierra un fragmento de fe antiquísima, cuyos orígenes hay que buscar mucho más allá de los poemas de Homero y que se mantiene rezagado en este país campesino de la Beocia, retirado del mundo. Al estudiar los poemas de Homero, encontramos bastantes vestigios del culto del alma, los cuales nos obligaron admitir que, en muy remotos tiempos, los griegos, al igual que la mayoría de los demás pueblos, creían en una pervivencia consciente de la psique separada del cuerpo y en que ejercía una acción poderosa sobre el mundo de los hombres, fe que les llevaba a rendir diversas clases del culto a las almas de los muertos.

Pues bien, el relato de Hesiodo viene a confirmar documentalmente lo que en los poemas de Homero nos veíamos obligados a conjeturar de un modo bastante trabajoso. En él, encontramos todavía viva la creencia en la exaltación de las almas de los muertos a una vida superior. Esta creencia se refiere —obsérvese bien esto— a las almas de hombres de generaciones extinguidas hace ya largo tiempo; esto quiere decir que la creencia en su pervivencia divina debía de existir ya de antiguo, y aún seguía rindiéndose culto a estos entes a quienes se atribuía un influjo poderoso. En las palabras del poeta cuando dice, refiriéndose a las almas de la *segunda* generación: “*También* a ellas se les rinde culto” (v. 142) va implícito, evidentemente, el reconocimiento de que se les tributaba asimismo, y aún con mayor razón, a los demonios de la *primera* generación, o sea a los de la edad de oro.

Los hombres de la edad de plata, “encerrados” por Zeus bajo tierra como castigo a su rebeldía contra los dioses olímpicos, son llamados ahora “bienaventurados mortales subterráneos, segundos en rango, aunque también a ellos se les rinde culto” (v. 141, 142). Esto quiere decir que el poeta sabe también de almas de muertos de una época asimismo muy remota que moran en el interior de la tierra y a quienes se rinde culto, lo que, indirectamente, significa que se las considera, asimismo, muy poderosas.

El poeta no nos dice con precisión de qué modo influyen estas almas sobre el mundo de los vivos. Es cierto que no califica a los espíritus de esta segunda generación con el adjetivo de “excelentes”, como hace con respecto a los de la primera (v. 122): también a ellos los deriva de la edad de plata, menos perfecta que la de oro, y parece asignarles, en general, un rango inferior.[10] No deja de ser extraño y un tanto sorprendente el nombre de “bienaventurados mortales” que el poeta les da, pues es algo así como si dijera: “dioses mortales”. A los espíritus-almas de la primera generación les había dado, pura y simplemente, el nombre de “demonios”. Pero esta denominación, común a aquellos seres elevados de la mortalidad a la eternidad y a los eternos dioses,

no acusa la diferencia de naturaleza entre las dos clases de inmortales. He aquí por qué los tiempos posteriores no la emplean nunca como la emplea aquí Hesiodo.[11] Más adelante, se reserva para estos inmortales de *nueva creación* el nombre de "héroes". Hesiodo, que aún no podía emplear esta palabra en el mismo sentido, los llama, con expresión audazmente paradójica, "bienaventurados mortales" o "humanos dioses". Se asemejan a los dioses por su nueva existencia de espíritus eternos; pero su naturaleza era mortal, puesto que su cuerpo estaba condenado a morir, y ello es, en efecto, lo que diferencia a estos espíritus de los dioses eternos.[12]

Por consiguiente, el nombre de por sí no parece apuntar ninguna diferencia esencial entre estos espíritus-almas de la edad de plata y los "demonios" de la edad de oro. Lo que varía es la morada de unos y otros espíritus, pues los demonios de la edad de plata moran en las profundidades de la tierra. El nombre de espíritus "subterráneos", aplicado a ellos, es un tanto vago y trata simplemente de expresar su contraposición con los espíritus de la primera generación, que moran "sobre la tierra". Lo que sí podemos afirmar es que la residencia asignada a las almas de la edad de plata no es el lejano lugar de reunión de las almas-sombras que vegetan en una existencia inconsciente: la morada del Hades, pues las "imágenes" que allí flotan no pueden ser llamadas demonios o "dioses mortales"; además, esas sombras no reciben culto.

También la edad de plata se pierde en la lejana noche de los tiempos. Los titanes de la *edad de bronce,* empujados según se nos dice por sus propias manos, hundiéronse como seres anónimos en la sombría morada del espantoso Hades; la Muerte negra se apoderó de ellos, sin hacer caso de su espantable fuerza, y los obligó a abandonar las luminosas caricias del sol.

A no ser por el predicado de "anónimos", creería uno ver descrita aquí, en realidad, la suerte de las almas de los héroes homéricos. Aunque tal vez el poeta sólo quiera decir, al emplear ese predicado, que a estas almas, que se hunden sin dejar huella en la nada del reino de las sombras y condenadas ellas mismas a convertirse en nada, no se les puede atribuir un sobrenombre honroso y característico, como a las almas de la primera, de la segunda y aun de la cuarta generación.

Viene luego "la divina generación de los *héroes,* a quienes se da el nombre de semidioses". Esta generación fue víctima de la guerra de Tebas y de Troya. Una parte de sus componentes "viéronse envueltos en el destino de la muerte"; a otros les concedió Zeus, el Crónida, vida y morada lejos de los hombres, enviándolos a residir a los confines de la tierra. Allí moran, libres de cuidados, en las *Islas de los Bienaventurados,* junto al bullente Océano, los venturosos héroes, a quienes la tierra regala tres veces al año (por sí misma) los dulces frutos.

Por primera vez arribamos aquí a un capítulo claramente discernible de la historia

legendaria. El poeta quiere hablarnos de los héroes cuyas hazañas relatan la *Tebaida,*[13] *la Iliada* y los poemas correspondientes. Es sorprendente ver hasta qué punto los griegos carecían todavía entonces de nociones históricas: inmediatamente después de los héroes viene, según el poeta, la edad a que él mismo pertenece; allí donde termina el reino de la poesía muere también toda tradición y se abre un espacio vacío, lo que suscita la apariencia de que el presente se enlaza directamente con aquella etapa, sin solución de continuidad. Así se explica que la edad heroica venga inmediatamente antes de la quinta, la del propio poeta, y no, por ejemplo, antes de la edad de bronce (situada la margen del tiempo).

Parece también que la generación de los héroes debiera enlazarse, lógicamente, a la edad de bronce, desde otro punto de vista: lo que se sabía o se decía de una parte de sus componentes en lo tocante a lo que aquí interesa primordialmente al poeta, la suerte reservada a los muertos. Una parte de los héroes muere, pura y simplemente, es decir, se hunde sin duda en el reino del Hades, ni más ni menos que los hombres de la edad de bronce o los héroes de la *Iliada.* El hecho de que de éstos, de quienes "la muerte se apodera", *se distingan* otros, los destinados a las "Islas de los Bienaventurados" sólo puede concebirse siempre y cuando quienes tienen esta suerte no sufran el golpe de la muerte, es decir, la separación de la psique de su yo visible, sino que experimenten aquel tránsito en vida de su cuerpo.

Hemos visto que ya los versos de la *Odisea* que pronostican la suerte reservada a Menelao se remiten, implícitamente, a otros poemas más antiguos de la misma clase, y a juzgar por los indicios que encontramos en los restos de las epopeyas cíclicas, creemos poder llegar sin dificultad a la conclusión de que la épica posterior aumentó más y más el número de los venturosos y los transfigurados.

Es evidente que Hesiodo sólo pudo tomar de esta poesía la idea de un lugar general de reunión en que estos bienaventurados disfrutan eternamente de una vida libre de cuidados. El poeta llama a este lugar las "Islas de los Bienaventurados" y las sitúa lejos del mundo de los hombres, en el Océano, allá en los confines de la tierra, es decir, allí donde, según la *Odisea, se* hallan los Campos Elíseos, otro lugar de reunión de estos venturosos mortales convertidos en inmortales o, mejor dicho, el mismo lugar conocido con distinto nombre.

El absoluto retraimiento es la nota esencial de esta idea a que nos estamos refiriendo, y así lo indica también, claramente, Hesiodo. Un poeta posterior, en una forma no muy hábil por cierto, intercaló en el poema de Hesiodo un verso subrayando todavía más esta nota del retraimiento: según él, estos bienaventurados no sólo moran "lejos de los hombres" (v. 167), sino también lejos de los inmortales, bajo el mando de Cronos (v. 169). El poeta autor de este verso se inspira en una leyenda muy hermosa,

pero posterior a Hesiodo, según la cual Zeus liberó del Tártaro al anciano Cronos en unión de los demás titanes, y el viejo rey de los dioses, bajo cuyo gobierno había discurrido en su día la edad de oro de la paz y la dicha sobre la tierra, pasó a reinar ahora sobre los bienaventurados de los Campos Elíseos como en una segunda y eterna edad de oro, en la que él mismo, libre y lejos del estrepitoso mundo cuyo gobierno le arrebatara Zeus, es como una venturosa imagen de vida contemplativa y libre de cuidados.



Procesión fúnebre. (De un vaso ático de estilo geométrico del siglo IX a.C.)

Nada nos dice Hesiodo de la acción ni de la influencia que los moradores de las Islas de los Bienaventurados ejercieran sobre el mundo de los vivos, como no nos habla tampoco, a propósito de los demonios de la edad de oro, de un "culto" que, de haber existido, presupondría un poder o una influencia, como en lo tocante a los espíritus subterráneos de la edad de plata. Todo contacto de aquellos mortales inmortales con el mundo de los vivos ha quedado roto.

Si Hesiodo sigue, en esto, los poemas homéricos y posthoméricos, ¿de dónde ha tomado la idea de los demonios y los espíritus de la edad de oro y la de plata, respectivamente, que no ha sacado ni podido sacar de la poesía homérica u homerizante, ya que ésta, a diferencia de lo que ocurre con la idea de las Islas de los Bienaventurados, lejos de completar la fe homérica en las almas, lo que hace es

contradecirla?

Creemos deber afirmar rotundamente que toma esa idea del *culto*. Por lo menos en las comarcas de la Grecia central más familiarizadas con la poesía de Hesiodo, seguía, pese a Homero, tributándose culto a las almas de pasadas generaciones, y este culto mantenía en pie, por lo menos como un oscuro mensaje, una fe que Homero había ocultado y desplazado. Esta fe llega como desde lejos al poeta de la Beocia, cuyas ideas tienen todavía todas sus raíces en el suelo de la fe homérica. Desde la edad de bronce —nos dice Hesiodo— el espantoso Hades devora las almas de los muertos, y así sucede también (salvo unas cuantas milagrosas excepciones) en la edad heroica. Y el silencio en que envuelve la suerte que aguarda a su propia generación después de la muerte no deja la menor duda acerca de lo que espera, al final de la vida, a los hombres de la edad de hierro, a la que pertenece el propio poeta: la desintegración en la nada del Hades; silencio aquel tanto más angustioso cuanto que el sombrío panorama de la miseria que le rodea y el espectáculo de la degradación cada vez mayor que ofrece la vida real y presente parece exigir, para hacerse un poco llevadera, un reverso un poco más luminoso, formado por las esperanzas puestas en la otra vida. Pero el poeta silencia estas esperanzas, sencillamente porque no las abriga. El presente sigue rindiendo culto a los espíritus eternos de la edad de oro y de plata, pero sin confiar en que le sea dado engrosar la pléyade de estas almas transfiguradas y engrandecidas.



Hypnos y Thanatos depositando un muerto en el sepulcro. (De un lecito blanco de fines del siglo V a.C.)

Por donde el relato de Hesiodo sobre las cinco edades del mundo viene a ofrecernos las más importantes indicaciones acerca de la trayectoria seguida por la fe de los griegos en el alma. Lo que nos dice acerca de los espíritus de la edad de oro y de plata atestigua que por los días del poeta se mantenía aún, desde tiempo inmemorial, un *culto de los antepasados* basado en la creencia, viva en otra época, de que las almas de los muertos eran elevadas, en su existencia aparte, al rango de poderosos espíritus, dotados de una influencia consciente sobre los hombres.

Pero las legiones de estos espíritus no reciben ya incremento del presente. Hace ya mucho tiempo que las almas de los muertos se hunden en el Hades y en la nada de su reino de sus sombras. El *culto del alma* se estanca; ya sólo se tributa a los muertos hace mucho tiempo, sin que los objetos sobre los que recae aumenten o se multipliquen. Esto quiere decir que la fe ha cambiado: impera ya la idea plasmada en los poemas *homéricos,* confirmada y hasta cierto punto sancionada por ellos, según la cual la psique, una vez que se separa del cuerpo, pierde su fuerza y su conciencia y un lejano reino escondido en lo profundo se encarga de acoger las impotentes sombras, despojadas de toda actividad y de toda esperanza de retornar al mundo de los vivos y a las que, por no ser nada, ya nadie tributa culto. Sólo allá en los confines de la tierra, perdidas en el horizonte, blanquean las *Islas de los Bienaventurados,* pero el número de los que allí viven confinados en vida, según la fantasía poética, yo no es susceptible de aumento, es un número cerrado como el ciclo de la poesía épica. El presente no es ya testigo de semejantes milagros.

No hay en esta trayectoria claramente implícita en el relato de Hesiodo nada que contradiga a nuestra interpretación de los poemas homéricos. Lo único nuevo y, sobre todo, importante es que en él se conserva un recuerdo, una reminiscencia de cómo, *en otro tiempo,* eran las almas de los linajes muertos de los hombres elevadas a una vida superior y eterna. Hesiodo habla en presente de su existencia e influencia y de los honores que se les tributan: es natural que si se las considera inmortales, se les siga rindiendo culto. Y, a la inversa: si su culto no llega hasta el presente, es que ya no se las tiene por eternas e imperecederas.

Nos encontramos en la Grecia antigua y en plena Grecia continental, en el país de los campesinos y agricultores beocios, entre gentes que apenas saben ni quieren saber nada de las travesías marítimas que tientan a los hombres a conocer tierras nuevas y traen a la patria vientos de fuera. Aquí, en el interior de Grecia, lejos de las costas y las islas, habíanse conservado restos de las costumbres y la fe ya olvidadas en las ciudades marítimas de las colonias que habían extendido el territorio griego hasta el litoral de Asia. Las nuevas luces han llegado también aquí en una cierta medida, empujando al pasado las imágenes de la vieja fe, la cual sólo sobrevive en la memoria de los hombres como una leyenda medio borrosa, entrelazada con mitos y fantasías acerca de los primeros orígenes de la humanidad. Con todo, el culto de las almas no ha muerto por entero; aún existe la posibilidad de que se renueve y prosiga, si es que algún día llega a romperse el encanto de la concepción homérica del mundo.



III. Los dioses de las grutas. Tránsito de las almas en las montañas

La historia de la cultura y la religión griegas se desarrolla sin saltos ni interrupciones. Jamás engendró el helenismo de su propio seno un movimiento que lo obligara a dar violentamente la vuelta en el camino emprendido, ni en ninguna de sus etapas se vio obligado a salirse de los derroteros naturales de su trayectoria por ningún factor que se impusiese arrolladoramente desde fuera. No cabe duda de que este pueblo, el más cavilador de todos los pueblos, alumbró por obra de su propio espíritu los más importantes pensamientos de que habían de nutrirse los siglos posteriores; los griegos se adelantaron a pensar para la humanidad entera; en Grecia tienen su cuna los más profundos y los más audaces pensamientos, las ideas más piadosas y las ideas más insolentes sobre los dioses, el mundo y los hombres. Pero, en medio de esta variedad y superabundancia, se contrapesaban y equilibraban los distintos fenómenos llamados a contrarrestarse o anularse mutuamente. Los impulsos violentos y los súbitos virajes en la vida de la cultura suelen partir de *aquellos* pueblos que sólo son capaces de retener una idea y a quienes la limitación de su fanatismo hace echar por la borda todas las demás.

No cabe duda de que Grecia tuvo siempre sus puertas abiertas de par en par a la influencia de la cultura e incluso de la incultura del extranjero. Ininterrumpidamente irrumpían en Grecia, sobre todo desde el oriente, suaves oleadas que, a veces, eran más bien inundaciones de ideas y costumbres extranjeras. En un punto, por lo menos (en el culto excitativo de los adoradores del Dionisos tracio), sabemos que una de esas inundaciones cubrió violentamente todos los tejados, ya en una oscura época prehistórica. Es posible que muchos elementos extranjeros fuesen eliminados de nuevo con facilidad por el espíritu griego; otros, en cambio, echaron raíces profundas y

pasaron a ocupar un lugar permanente en la cultura helénica. Pero nunca las ideas y costumbres extranjeras llegaron a adquirir en Grecia una supremacía comparable, por ejemplo, al poder transformador y revolucionador que movimientos religiosos extranjeros como el budismo, el cristianismo o el islamismo adquirieron entre los pueblos de que se apoderaron. El espíritu griego supo mantener en medio de todas las influencias extranjeras, tenaz y flexible al mismo tiempo, y sin violencia alguna, morosamente, su propia naturaleza y su candor genial. Los griegos reciben y asimilan lo extranjero y lo nuevo creado por ellos mismos obedeciendo a su propio impulso, pero sin que por eso olviden lo antiguo; esto va fundiéndose lentamente con lo nuevo, muchas cosas nuevas son aprendidas y nada totalmente olvidado. El río sigue su curso plácidamente, sin dejar de ser siempre el mismo. *Nec manet ut fuerat nec formas servat easdem: sed tamen ipse idem est…*[1]

La historia de la cultura griega no conoce, pues, ningún periodo bruscamente cortado, ninguna época súbitamente extinguida en que termine y desaparezca totalmente lo antiguo y comience algo radicalmente nuevo. Es cierto que las más hondas transformaciones de la historia, la cultura y la religión griegas son *anteriores* a la época de la epopeya homérica, y es posible que en aquellos tiempos prehistóricos ocurrieran conmociones violentas y repentinas que hicieran del pueblo griego el que nosotros hemos llegado a conocer. Es indudable que el helenismo se revela a nuestro conocimiento con Homero. La unidad y la cohesión que parece haber adquirido ya la Grecia de los poemas homéricos se desintegran, es cierto, a medida que progresan los tiempos posteriores. Se abren paso nuevos impulsos, y bajo el mando cada vez más desgarrado de la mentalidad épica que se extiende sobre todo y lo cubre salen de nuevo a la luz no pocas cosas procedentes del pasado; de la mezcla de lo nuevo y lo más viejo surgen fenómenos que la epopeya no permitía, ni siquiera sospechar.

Pero jamás, en los siglos violentamente agitados que siguen directamente a Homero, se produce una violenta ruptura con la epopeya y con su modo de pensar; hasta que, a partir del siglo VI, pugna con impaciencia la especulación de unos cuantos espíritus audaces por salir de la atmósfera de la poesía homérica, en la que toda Grecia seguía viviendo y respirando. La trayectoria del espíritu popular no acusa ninguna reacción contra Homero y su mundo. La moral y la religión homéricas van perdiendo poco a poco, insensiblemente, su hegemonía, pero sin que el hilo de trabazón con ella se rompa nunca violentamente.

Por eso, al dejar atrás a Homero y a la epopeya para aventurarnos por los intrincados caminos por los que discurre la trayectoria ulterior del culto del alma y de la fe en la inmortalidad, podremos seguirnos guiando, durante algún tiempo, por el hilo de Ariadna de la epopeya. También en este punto se tiende un puente entre los tiempos

épicos y el periodo venidero. Claro está que este hilo no tarda en romperse y no tenemos más remedio que lanzarnos por nuestra cuenta, sin apoyo ni guía, a explorar nuevos territorios.

Entre los príncipes que, conducidos por Adrasto, pusieron sitio a Tebas al servicio de Polinice, descuella Anfiarao, héroe y vidente argivo del linaje del misterioso sacerdote y adivino Melampo. Viose forzado a enrolarse en aquella guerra, cuyo desastroso final conocía de antemano. Cuando el ejército argivo empezó a flaquear en la batalla decisiva, después del mutuo asesinato de los hermanos enemigos, Anfiarao se dio a la fuga; pero antes de que Periclímeno, que salió en su persecución, pudiera clavarle la lanza en la espalda, Zeus hizo que un rayo abriese la tierra delante de él y Anfiarao, con los caballos, el carro y el auriga, se precipitó a las profundidades de la tierra, donde Zeus lo premió con la *inmortalidad.* Así reza la leyenda del final de Anfiarao según el relato de Píndaro, del que han llegado a nosotros numerosos testimonios;[2] podemos estar seguros de que esta versión era la que figuraba ya en la *Tebaida*, el antiguo poema heroico de la guerra de los Siete contra Tebas, que formaba parte del ciclo épico.

Así fue como el príncipe Anfiarao fue enviado a las profundidades de la tierra, junto a Tebas, para que viviese allí eternamente. Más al norte, en tierras de Beocia, cerca de Lebadea, circulaba la leyenda de un milagro parecido a éste. En una gruta escondida en una cañada de las montañas, delante de la cual se alza la ciudad de Lebadea, vivía con vida inmortal el héroe Trofonio. Los mitos que tratan de explicar su portentosa vida en aquella gruta discrepan bastante entre sí, como suele ocurrir con esas figuras de las que no se apodera pronto la poesía para incorporarlas a la trama de sus aventuras heroicas.[3] Sin embargo, todas las versiones coinciden en que Trofonio, al igual que Anfiarao, había sido en otro tiempo un *hombre,* un arquitecto famoso que, huyendo de sus enemigos, se sepultó bajo tierra cerca de Lebadea, donde vive ahora por toda una eternidad, anunciando el porvenir a quienes descienden a consultarle en la gruta en que mora.

Estas leyendas nos hablan, pues, de hombres a quienes la tierra traga vivos y que moran en las profundidades, en lugares determinados y concretos de Grecia, disfrutando una vida inmortal.[4] Es cierto que también la forma de estas leyendas se halla determinada por la creencia de que la *inmortalidad,* milagrosamente conferida a determinados hombres por gracioso decreto de los dioses, sólo puede consistir en que no llegue a acaecer la muerte, es decir, en que la psique no se separe del hombre visible. No nos hablan, ni remotamente, de una vida inmortal e independiente del alma separada del cuerpo. Hasta aquí, se hallan firmemente arraigadas en el terreno de la fe épica.

Pero, a los héroes de estas leyendas se les confiere una pervivencia eterna en moradas destinadas especialmente a ser habitadas por ellos en el interior de la tierra, en cámaras subterráneas[5] y no en los lugares generales de reunión de los muertos. Tienen su reino aparte, cada uno el suyo, lejos del palacio de Aidoneo.

Este aislamiento de algunos de los moradores subterráneos no cuadra con las ideas homéricas. Parece como si en el relato de Tiresias que figura en el libro XI de la *Odisea,* del vidente tebano, la única de las sombras a quien Perséfona respetara la conciencia y la inteligencia (que vale tanto como decir, en rigor, las fuerzas vitales), se percibiese un ligero eco de las leyendas de adivinos arrebatados de este mundo al otro vivos y con la conciencia indemne, como Anfiarao.[6] Sin embargo, también él, Tiresias, se ve confinado en el reino general de los muertos, en el Erebo, aislado de todo contacto con el mundo de arriba, pues así quiere que sea la concepción homérica del mundo. En cambio, Anfiarao y Trofonio han escapado al Hades: ni han muerto ni se han visto, por tanto, condenados a desaparecer en el reino de las sombras impotentes. También ellos han sido *arrebatados* a la vida (a la par que al Hades). Pero este *tránsito a las grutas* es, por su naturaleza y por los orígenes de esta creencia, algo muy distinto del tránsito a las islas, al que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Aquellos héroes confinados a vivir eternamente, solos o en colectividad, en las Islas de los Bienaventurados perdidas en el mar, quedan al margen de la vida de los hombres, inasequibles también a las súplicas y los deseos humanos. Para nada pueden influir en la vida terrenal, y esto explica que no se les rinda ningún culto, pues jamás se tributó culto, *como tales,* a los habitantes de los Campos Elíseos. Flotan en la lejanía como imágenes proyectadas en ella por la fantasía poética y de las que nadie espera una injerencia activa en la realidad. No ocurre lo mismo con estos otros héroes transportados a las grutas. Éstos moran vivos bajo tierra, pero no en el inasequible reino de nieblas del Hades, sino en plena Grecia; pueden hacérseles llegar preguntas y súplicas y ellos, a su vez, tienen poder para hacer llegar su ayuda a quienes los invocan. De aquí que se les tribute un *culto,* como a espíritus poderosos y activos.

Trofonio y Anfiarao recibían las mismas ofrendas que suelen tributarse a los dioses ctónicos, o sea a los que moran en las profundidades de la tierra.[7] No se esperaba ni se impetraba de ellos ayuda para asuntos de la vida diaria del individuo o del Estado; su intercesión sólo era eficaz en los lugares mismos en que moraban y aun allí solamente en un aspecto: en el de revelar el porvenir. A Anfiarao se le atribuía el don de anunciar, por medio de sueños, el futuro de quienes, después de tributarle las ofrendas, se tendían a dormir en su templo. Para consultar a Trofonio, era necesario adentrarse en su gruta por un estrecho agujero. Una vez dentro, los creyentes confiaban en ver a Trofonio en persona o, por lo menos, escuchar sus consejos.[8] Estaban seguros, en

efecto, de que moraba físicamente en lo profundo de la gruta, como un espíritu encadenado al lugar de su mágica existencia.

También la incubación, el acto de dormir en el templo, indispensable en las consultas hechas a Anfiarao (como a muchos otros demonios y héroes), basábase, realmente, en la creencia de que el demonio —el cual, por lo demás, sólo podía ser percibido por los ojos humanos en esa exaltación del alma que es el sueño— tenía su morada permanente en el lugar mismo de su oráculo.[9] Por eso su aparición tenía que ocurrir necesariamente allí y sólo allí. En un principio, son sola y exclusivamente los moradores de las profundidades de la tierra quienes pueden aparecerse en sueños a quienes se tienden a dormir en los templos a ellos consagrados y emplazados precisamente encima de su morada subterránea.

Homero no tiene la menor noticia de la existencia de dioses o demonios que moren permanentemente bajo determinados puntos de la tierra habitada, cerca de los hombres, y a ello se debe, precisamente, que no conozca en absoluto los oráculos que requieren el rito de la incubación. Hay, sin embargo, razones para pensar que este modo de ponerse en contacto con el mundo de los espíritus dotados del don de la profecía figura entre los más antiguos métodos del arte oracular de los griegos o no es, por lo menos, más reciente que la mántica inspiracionista del culto de Apolo.

La poesía épica se encontró en Tebas con el culto vivo de un demonio mántico que moraba en las profundidades de la tierra. Para explicarse este hecho, lo deriva de un acaecimiento de la historia legendaria (no es otra, en general, muchas veces, la relación que media entre la poesía épica y los hechos de la vida religiosa), lo que le permite encuadrarlo dentro de su mundo de ideas. No sabe nada, en cambio, de dioses así vinculados a un lugar debajo de tierra; el ente a quien se tendía esta clase de culto era considerado por su fantasía como un héroe y vidente que no moraba desde siempre en aquel lugar subterráneo, sino que había sido trasladado allí por un acto milagroso de voluntad del supremo dios, por el que, además, se infundía a aquel ente demoniaco, simultáneamente, vida eterna.

Tenemos en la moderna mitología un ejemplo que ilustra bastante bien esta clase de leyendas de la antigüedad. En nuestras leyendas populares es bastante corriente la idea de héroes condenados eternamente o hasta el día del Juicio Final a habitar en las grutas de las montañas o en otras moradas subterráneas. Así, de Carlomagno y también de Carlos V se dice que moran debajo de una montaña, cerca de Salzburgo; Federico II (según otra versión de la leyenda, Federico I *Barbarroja*) tiene su morada subterránea en Kyffhäuser, y Enrique el Pajarero en Sudemerberg, cerca de Goslar; y en grutas habitan también perennemente, según la fábula, el rey Artus, Holger Danske y otras figuras con quienes la memoria del pueblo se halla encariñada y no se resigna a que se

mueran del todo.

Aquí y allá se trasluce todavía hoy, claramente, la idea de que estos héroes santos conservados bajo tierra, entre las montañas, vienen a sustituir, en realidad, a los antiguos *dioses* que la fe de los paganos había instalado en aquellas grutas. La misma tradición griega nos permite darnos cuenta, aun a tantos siglos de distancia, de que aquellos hombres de la época prehistórica a quienes se concede vida eterna subterránea, un Anfiarao y un Trofonio, no son sino transformaciones legendarias de antiguas figuras de dioses que gozaban de vida inmortal y moraban en las profundidades de la tierra por su propia virtud y no por concesión graciosa de lo alto. Por lo menos, en el lugar mismo en que se rendía este culto sabíase que el morador de la gruta que leía en el porvenir era, en rigor, un *dios:* así, los testimonios eruditos y algunas inscripciones descubiertas en Lebadea hablan del *Zeus* Trofonio, y Anfiarao recibe también, una vez, el nombre de *Zeus* y, con cierta frecuencia, el de dios.

Tratando de sobreponerse al infinito desperdigamiento del politeísmo griego, fue surgiendo en la fantasía de los poetas épicos la imagen de conjunto de un Estado de los dioses, que era, en aquellos tiempos, el único intento encaminado a construir un sistema politeísta panhelénico y que estaba llamado, por ello, a adquirir la mayor influencia sobre el modo de pensar de los griegos de todas las ramas étnicas, pues el poeta épico no se dirige solamente a un grupo de ellos, sino a todos en general. Parece como si cantase desde una atalaya que descuella sobre los angostos valles y las estrechas comarcas, viendo cómo se abren ante él los más vastos horizontes y cómo las innumerables formas de la fe y el culto locales, que pugnan unas con otras, se contradicen y destruyen entre sí, pasan a segundo plano ante una visión general y de conjunto o se encuadran en ella. No importa que el nombre y el concepto de Zeus, de Apolo, de Hermes, de Atenea y de los demás dioses apareciesen desperdigados, en la leyenda y en las prácticas religiosas de las ciudades y los distintos pueblos, en una serie interminable de figuras concretas y de personas específicas, con arreglo al modo de ser local: para el poeta épico, habla solamente *un* Zeus, *un* Apolo, etc., fundido en una única y armónica personalidad.

Y, del mismo modo que hace caso omiso del desperdigamiento de los cultos locales, el poeta no vincula tampoco sus dioses a determinados lugares o centros, en el mundo geográfico de Grecia: esos dioses no pertenecen a un sitio más que a otro. Pertenecen a la tierra toda, proyectan sus dotes y su acción sobre el mundo por entero, pero carecen de domicilio propio, moran y se congregan en las cumbres del Olimpo, la montaña de los dioses situada en Pieria,[10] pero que en Homero empieza a ser ya un lugar al margen de toda concreción geográfica, puramente ideal o imaginativo. Así, el ancho mar es la morada de Poseidón, sin que este dios se halle vinculado a ningún lugar

concreto. Y los que gobiernan el mundo de las almas, Aides y Perséfona, aun morando lejos del Olimpo, no tienen su centro en un determinado lugar debajo de la tierra, concretamente bajo el suelo griego, sino que también ellos residen en un país ideal, no sujetos a un punto geográfico concreto de la realidad.

En estas condiciones, si dentro de la gran obra de unificación e idealización de lo infinitamente múltiple, de entre las incontables modalidades o advocaciones particulares del nombre de *Zeus* adoradas por las distintas comunidades de Grecia, cada una dentro de su radio limitado de acción, se había erigido la gran figura prepotente de Zeus, padre de los dioses y de los hombres, mal podía ser compatible con esta concepción la idea de un Zeus aparte, llamado Zeus Trofonio, que llevaba una existencia inmortal en una gruta cerca de Lebadea y sólo allí, en su morada, podía dar pruebas de su vida y sus virtudes.

Por otra parte, a los vecinos de la comarca en que estaban situados los lugares sagrados no era posible arrebatarles, de la noche a la mañana, la fe en la existencia y en la presencia del dios que venía dando fama y gloria a su localidad. Aunque en lo demás y en lo tocante a los cultos locales de fuera ajustasen su concepción general de los dioses y de la fe a las pautas trazadas por Homero, la realidad y la santidad de su dios local, por muy ajeno que éste fuese a la familia de los dioses olímpicos, era algo inconmovible para ellos. La comunidad del *culto* a través de las generaciones les garantizaba la objetividad de su fe.

Mantuviéronse así en pie, vivos en la fe de sus adoradores, aunque con un radio de acción muy limitado, cierto es, toda una legión de dioses locales. Estos dioses, aunque no entronizados en las alturas del Olimpo, seguían reinando sobre su suelo patrio, sostenidos por la fe de sus seguidores y guardando las tradiciones y el recuerdo de un remoto pasado, los tiempos en que la comunidad local rigurosamente encerrada, en los angostos horizontes de su comarca, confinaba también a su dios dentro de esos estrechos horizontes sobre los que para nada se remontaban sus pensamientos. Más adelante veremos cómo en los tiempos posthoméricos algunas de estas antiquísimas deidades subterráneas, es decir, a las que se concebía morando bajo tierra, lograron en parte un predicamento general. Sin embargo, la época floreciente de la *epopeya* no llegó a conocer esta clase de dioses. O bien hace caso omiso de ellos, o bien los transforma en héroes dotados de inmortalidad, siendo ésta la idea general y corriente profesada por los griegos en todos los casos de esta clase, fuera del culto local.

Y, sin embargo, en la misma epopeya, en la que, naturalmente, no prevalecía la aplicación consecuente e incondicional de un sistema basado en la reflexión, encontramos, por lo menos, unas cuantas oscuras reminiscencias de la antigua creencia según la cual los dioses podían morar para siempre en las grutas de las montañas.

La *Odisea* (19, 178 *s.*) menciona a Minos, hijo de Zeus (cfr. *Iliada,* 13, 450; 114, 322; *Odisea,* 11, 568), que gobernaba a Cnosa, la ciudad cretense, y "conversaba con el gran Zeus". Es muy probable que el poeta quisiera dar a estas palabras el mismo sentido que más tarde se les atribuía: el de que Minos había mantenido relaciones personales con Zeus, en la tierra, naturalmente, y más concretamente en la *gruta* que, no lejos de Cnosa, en el monte Ida, se veneraba como la "gruta de Zeus". En Creta, la isla de la que pronto tomaron posesión los griegos y que, gracias a su aislamiento, supo conservar muchos elementos antiquísimos en cuanto a la fe y a la leyenda, se enseñaba a las gentes, unas veces en los montes del Ida y otras veces en los de Dicteo (al este de la isla), una cueva sagrada en la que se decía (versión recogida ya por Hesiodo) que había nacido Zeus.

Según la leyenda local, que debió de tener presente el poeta de aquellos versos de la *Odisea,* el dios ya adulto seguía morando en su gruta, inaccesible a los individuos mortales; en otro tiempo Minos y más tarde Epiménides habían tenido la suerte de compartir, en aquella gruta, las confidencias y profecías del dios.[11] Al Zeus morador del Ida se le tributaba un culto místico; poco a poco, se dispuso para él, en aquel lugar, "el sitial de un trono", es decir, probablemente un "banquete de dioses" *(theoxenion),* como el que se ofrecía a otros dioses, principalmente a los ctónicos. Los iniciados ingresaban en la gruta envueltos en vestidos de lana negra y permanecían en su interior tres tandas de nueve días. Todo permite suponer que se trataba de ritos basados en las mismas ideas que se traslucen en el culto del Zeus Trofonio cerca de Lebadea. Este Zeus físicamente presente en las profundidades de la gruta podía aparecerse en persona a los iniciados en este culto que penetrasen en ella después de haberse sometido a los ritos correspondientes.

Ahora bien, a partir del siglo IV a.C. empieza a circular la extraña noticia que, andando el tiempo, tanto gustarán de repetir los espíritus burlones como Luciano y los enemigos cristianos de la religión pagana, de que Zeus yace *enterrado* en el monte Ida. Lo que aquí se presenta como el *sepulcro* del dios no es otra cosa que la gruta que generalmente se consideraba como su morada permanente.[12] Es fácil recordar, a este propósito, la noticia no menos paradójica sobre el sepulcro de un dios en *Delfos.* Bajo la piedra umbilical (*omphalos*) de la diosa Tierra, una construcción con cúpula existente en el templo de Apolo que recordaba la forma de los antiguos sepulcros cupulares, yacía enterrado —según se decía— un dios, que no era, según algunos testigos eruditos, otro que Pitón, el adversario de Apolo. De ser esto cierto, resultaría que a un dios le había sido levantado su templo sobre la tumba de otro dios. Sobre los restos de Pitón, el espíritu de la tierra, hijo de Gea, la diosa cósmica, campeaba Apolo, el dios de los

adivinos.[13] Existen antiguas y muy fidedignas tradiciones según las cuales existió en Delfos, en un tiempo, un antiguo oráculo subterráneo, en cuyo lugar se asentó más tarde Apolo con sus ritos mánticos; no tendría, pues, nada de extraño que fuese este mismo hecho de la historia de la religión el que cobrase expresión en la leyenda según la cual el templo y el Oráculo de Apolo se alzaban en el mismo sitio en que yacía "enterrado" el antiguo y ya extinguido demonio oracular. Mientras el antiquísimo Oráculo subterráneo se mantuvo en vigor, hay que suponer que su guardián no yacería muerto y sepultado bajo el ónfalo de la diosa Gea, sino que moraría, vivo, en aquel lugar, en las profundidades de la tierra, como Anfiarao y Trofonio y como el Zeus de Ida.

El "sepulcro" bajo el ónfalo simboliza, en el caso de Pitón, el triunfo del culto apolíneo sobre el demonio ctónico albergado en las entrañas de la tierra. El "sepulcro" de Zeus, versión atribuida a la antigua leyenda de la residencia del Olímpico en una gruta de las montañas, expresa la misma idea que esta leyenda en una forma que había de hacerse familiar en una época posterior, en que se reconocía ya la existencia de muchos *"héroes"* que, después de su muerte y desde su tumba, daban pruebas de vivir una vida más alta y de ejercer una poderosa acción.

Ese Zeus muerto y enterrado no es sino un dios degradado al rango de héroe; lo único que aquí hay de peregrino y paradójico es que este Zeus transformado en héroe no abandone su nombre de dios, en abierta contradicción con su carácter de héroe, como ocurre también, según las ideas corrientes, con el Zeus Anfiarao, el Zeus Trofonio (y también el Zeus Asclepio). Y es probable que a este Zeus subterráneo, sólo a medias convertido en héroe, como vemos, se hiciese extensiva, por analogía, una idea aplicable y aplicada con mayor razón, según una concepción más antigua y ya con el tiempo ininteligible, a otros dioses que moraban en las profundidades de la tierra, a partir del momento en que se los hacía descender a la categoría de héroes.

Poseemos diversas noticias de héroes que, enterrados en templos de dioses, pasaban a formar, en parte, una comunidad de culto con el dios a que se hallaba consagrado el templo que les servía de sepulcro. Cómo podían surgir semejantes leyendas nos lo revela con especial claridad el ejemplo de *Erecteo.*

De Erecteo dice la *Iliada,* en el catálogo de las naves (*Il.*, 2, 546 *ss.*), que es hijo de la Tierra y que Atenea lo recogió y crió "y lo puso en su rico templo de Atenas", donde los atenienses le tributan todos los años sacrificios de toros y corderos. Evidentemente, en estos versos se habla de Erecteo como de un dios que aún vive, pues la práctica de honrar todos los años a los muertos con sacrificios tributados a la vista de toda la comunidad es completamente desconocida de los poemas homéricos. A Erecteo se le concibe, pues, como morando vivo en el templo que para él ha levantado Atenea. No ha

muerto, sino que, como dice de él Eurípides en una versión algo distinta del mito, "se oculta detrás de una hendidura de la tierra", es decir, sigue viviendo en las profundidades de la tierra, *confinado* en ellas.

Las analogías que hemos venido examinando sugieren claramente la transformación de un antiguo dios local, instalado desde siempre en una gruta de las rocas sobre las que se alza la ciudadela, en un héroe entronizado en el mismo lugar y dotado de vida eterna. La creencia en los héroes de tiempos posteriores se las arregla para colocar, en el lugar conocido como la morada del héroe, el centro de su pervivencia y su acción, su *sepulcro;* y así, por una evolución lógica y consecuente, el héroe Erecteo, después de haberle sido concedida vida eterna, se convierte también en un héroe *enterrado*. Tenemos claramente ante nosotros la gradación de esta metamorfosis, en la que el antiguo dios al que asigna por morada un lugar en las profundidades de la tierra, el hijo de la Tierra misma, se transforma primero en un héroe mortal, pero dotado de eterna vida, colocado bajo la protección de la poderosa diosa del Olimpo y entronizado incluso en el templo que ella le erige, y por último en un héroe como otro cualquiera, sujeto a la fatalidad de la muerte y sepultado en la paz del templo de Palas Atenea.

Bajo la figura de algunos de los héroes enterrados en el templo de un dios escondíanse, pues, probablemente, antiguos dioses locales cuyas moradas subterráneas se transformaban en "sepulcros", después de degradar a sus moradores de deidades de rango superior a la categoría de héroes mortales. Unas veces —con arreglo a las circunstancias especiales que concurrieran en el caso—, la degradación era completa y definitiva; otras veces, se conservaba (en el culto local) un recuerdo de la antigua naturaleza divina, el cual dejaba abierta la posibilidad de que el héroe reingresara más tarde en el reino de los dioses, pasando a figurar incluso entre los olímpicos, con los que en un principio no guardara la menor afinidad el antiguo demonio subterráneo.

En las ideas en torno a *Asclepio* se entremezclan y confunden del modo más sorprendente una serie de concepciones, que varían con arreglo a las condiciones de lugar y tiempo. Homero y los poetas en general se lo representan como un héroe mortal, que había aprendido de Quirón el arte de curar. En el culto, aparece casi siempre equiparado a los dioses superiores. La verdad es que también él empieza siendo un demonio local de la Tesalia que tiene su morada bajo tierra y que desde lo profundo enviaba a los mortales, como tantos otros espíritus subterráneos, el secreto de la curación de las enfermedades y el conocimiento del porvenir[14] (pues ambas cosas se hallaban íntimamente relacionadas, en la antigüedad). El tránsito del dios al héroe fue también fácil, en este caso. Al héroe Asclepio lo fulminó Zeus con su rayo, que en este mito no destruye por completo la vida, como en tantos otros, sino que sustrae a aquel

sobre quien se descarga al mundo visible para infundirle una existencia más elevada.[15]

Ahora comprendemos fácilmente lo que se quiere significar cuando se dice que también este antiguo dios subterráneo yace "enterrado"; su sepulcro les era mostrado a las gentes, no en un solo sitio, sino en varios. Algunas características del culto que se le tributaba permiten reconocer todavía el carácter originario de Asclepio como dios que tenía su morada en las profundidades de la tierra. No se da en él, sin embargo, una cualidad esencial de estos espíritus subterráneos: la vinculación a un cierto y determinado lugar. Y es que un industrioso y dinámico cuerpo de sacerdotes, al emigrar con sus hermanos de raza, había dado amplia difusión a este viejo y arraigado culto, haciendo que Asclepio fuese venerado en muchos lugares.

Guardan la más íntima relación con el Zeus Asclepio, aunque manteniéndose más fieles a su carácter originario, aquellos espíritus subterráneos de la Beocia a que nos referíamos al principio de esta parte de nuestro estudio. De Trofonio y de Anfiarao podríamos decir que eran como un Asclepio vinculado al suelo y fiel a su antigua morada subterránea. También ellos, Trofonio y Anfiarao, se vieron convertidos en hombres mortales de los tiempos prehistóricos por la fantasía de una época que ya no concebía la verdadera naturaleza de aquellos espíritus de las grutas. Sin embargo, jamás se habló de sus "sepulcros", jamás se dijo que yacieran "enterrados", pues la época que los convirtió *a ellos* en héroes aún no sabía nada de la existencia de héroes humanos que, aun muertos y enterrados, seguían, sin embargo, estando vivos y proyectando su influjo.

Y la fe en el influjo ininterrumpido de estos entes era, precisamente, la que hacía que aquellos extraños dioses de las grutas se conservasen en la memoria de los hombres. La leyenda épica e inspirada en la epopeya los consideraba como seres humanos, no muertos, sino exaltados a eterna vida en las profundidades de la tierra sin que se operase en ellos la separación del alma del cuerpo. Y los tiempos posteriores, incluso cuando, además de atribuirles vida inmortal, se les daba el nombre mismo de *dioses,* vieron siempre en ellos a hombres inmortales o *transformados* en seres iguales a los dioses.

Y así, llegaron a convertirse en *modelos* de un estado al que probablemente podían ser elevados también otros mortales. En la *Electra* de Sófocles (v. 836 *ss.*), para fortalecer la esperanza en la pervivencia de la vida después de la muerte, el coro invoca expresamente el ejemplo de Anfiarao, quien todavía ahora ejerce sus poderosas fuerzas espirituales desde lo profundo de la tierra.

Por eso, cabalmente, estos y otros ejemplos parecidos de "inmortalización en las grutas" de determinados héroes, tomados de la leyenda y la poesía antiguas son importantes para nuestro propósito: en ellos, como en los mitos de las "Islas de los

Bienaventurados" —en éstos, en otro sentido—, la propia epopeya, mirando más allá de su triste y resignada idea acerca de la existencia después de la muerte, apunta hacia una vida superior que comienza para algunos hombres al separarse del mundo de lo visible. Al despojar de su primitiva naturaleza divina a algunos de los numerosos dioses en otro tiempo adorados como tales entre los griegos, degradándolos al rango humano e incorporándolos a la leyenda de los héroes, pero sin destruir por ello, como lo demuestran la fe y el culto de sus adoradores, su pervivencia sobrehumana y su influjo milagroso (sobre todo, en la mántica), la epopeya creaba una clase de héroes humanos que, elevados al plano de la vida divina, eran arrebatados al mundo de los vivos, pero no para incorporarse al reino general de las sombras, sino para morar, cada uno por separado, en un determinado lugar del suelo de Grecia, para así poder ayudar desde cerca a los hombres. La degradación de lo divino en lo heroico-humano se trocaba así, ya que no se despojaba a estos seres de la cualidad de la eterna pervivencia, en la exaltación de lo humano y lo heroico al plano de lo divino. Por donde la poesía épica nos acerca a un mundo de ideas, que ella misma no llega a pisar jamás, como si no existiera, y que ahora se revela de pronto ante nosotros.



IV. Los héroes

Cuando, allá por el año 620, procedió Dracón de atenas a registrar por escrito, en forma de leyes, el derecho consuetudinario de su ciudad natal, estableció en ellas la norma de que los dioses y los héroes de la patria fuesen venerados en común, con arreglo a las costumbres de los padres y antepasados.

Nos encontramos aquí por vez primera con los *héroes* como seres de naturaleza superior, mencionados a la par de los dioses y acreedores como éstos a los sacrificios regulares del culto. Este culto, al igual que el de los dioses, existe ya de antiguo, según se nos dice; no se trata de instituirlo como algo nuevo, sino simplemente de conservarlo tal y como venía funcionando según los preceptos de anteriores generaciones.

Vemos aquí, ante este importante viraje operado en la trayectoria de la religión griega, cuán defectuoso es nuestro conocimiento de la historia de las ideas religiosas en la Grecia antigua. Este testimonio, el más antiguo que poseemos acerca del culto a los héroes griegos, y que ha llegado a nosotros por casualidad, apunta hacia mucho más allá y se remonta a una larga época prehistórica de adoración de estos espíritus tutelares de la patria. Pero, apenas si sabemos algo más que esto, en lo que a los tiempos anteriores a Dracón se refiere.

Tampoco de los escasos fragmentos que se han conservado de la que fue tan importante literatura, sobre todo de la poesía lírica del siglo VII y comienzos del VI, podríamos deducir algo más que una intuición de la existencia de este elemento de la vida religiosa de los griegos, completamente ajeno a la epopeya. Allí donde, por fin, empieza a fluir más anchurosa la corriente de la literatura que llega hasta nuestro tiempo, se habla reiteradamente de los héroes, como todo el mundo sabe. Los cantos de victoria de Píndaro y las páginas de historia de Herodoto representan a las generaciones que vivieron las guerras de los persas y los 50 años que las siguieron. Por ellos vemos,

con sorprendente claridad, cuán viva era, por aquel entonces, la fe en la existencia y el influjo de los héroes incluso entre las gentes cultas, aunque poco contaminadas por la nueva moda de las "luces".

En la fe popular, en las prácticas religiosas de las ciudades y las diversas ramas étnicas del pueblo griego, nadie disputa a los héroes el lugar que les corresponde junto a los dioses. Por los dioses y los héroes de la patria juran los representantes de los estados, en las ceremonias y los actos oficiales; a los dioses y a los héroes de Grecia atribuye la devoción el triunfo sobre los bárbaros. Y tan extendida estaba la fe de los griegos en sus héroes, que los mismos magos persas que acompañaban al ejército de Jerjes en la Tróade ofrecían libaciones nocturnas a los héroes allí enterrados.

A los héroes se les honra y venera por medio de sacrificios, ni más ni menos que a los dioses; estos sacrificios son, sin embargo, muy distintos de los tributados a los moradores del Olimpo. Son distintos por el tiempo y el lugar en que se tributan y lo son también por su naturaleza. Los sacrificios ofrendados a los dioses efectúanse en pleno día, a la luz del sol; los de los héroes, al atardecer o por la noche; y éstos no se ofrendan en elevados altares, sino en altares bajos, casi a ras del suelo, y a veces huecos.[1] A los héroes se sacrifican animales de color negro y siempre machos, a los que, además, no se mantiene, como en el caso de los sacrificios hechos a los dioses, la cabeza alta, vuelta hacia el cielo, sino por el contrario, humillada hacia la tierra. Se deja que la sangre del animal sacrificado fluya sobre el suelo o sobre el ara de los sacrificios, para que el héroe "se sacie" de ella; el cuerpo del animal es quemado y ningún hombre vivo debe comer ni la más pequeña parte. El rito específico de la adoración de los héroes no recibe en las fuentes, cuando éstas se expresan con precisión, el mismo nombre que el de los dioses. En determinadas ocasiones, se ofrece a los héroes un banquete ritual con comidas cocinadas, invitándolos a participar de él. Y es que los héroes moran en las cercanías de la tierra, razón por la cual no es necesario, como en el caso de los dioses olímpicos, disponer las ofrendas de modo que el vapor se encargue de llevar su aroma hacia lo alto.

El ritual de los sacrificios a los héroes, allí donde, como es lo usual, difiere del seguido en los sacrificios a los dioses del Olimpo, presenta una identidad casi completa con las prácticas seguidas para venerar a las deidades que moraban en el interior de la tierra y, en una época posterior, a las almas de los muertos. Lo cual es perfectamente explicable para quien, como nosotros, admita la íntima afinidad existente entre los héroes y los dioses ctónicos, de una parte, y de otra la de aquéllos y las almas de los difuntos. En realidad, los héroes no son otra cosa que los espíritus de hombres muertos que moran en el interior de la tierra, que gozan de vida eterna al igual que los dioses y se hallan dotados de un poder semejante al de éstos.

Este carácter de hombres descollantes del pasado, ya muertos pero que aún gozan de conciencia, aparece claramente por una clase de culto que se les rendía, y que en un principio era privativo de ellos: nos referimos a los juegos funerarios que todos los años, con absoluta regularidad, se tributaban en su honor.

Ya Homero habla de los pugilatos entre príncipes con que se solemnizaba el entierro de los muertos nobles, y a ellos nos referíamos más arriba, al reconstruir el antiguo y formidable culto del alma a base de los vestigios que de él han quedado en la poesía épica. De lo que no habla Homero es de la reiteración, incluso anual, de estas ceremonias funerarias. En Grecia no se conocieron estos juegos agonales repetidos con regularidad al transcurrir un determinado plazo, hasta que no llegó a su apogeo el culto a los héroes. Muchos de estos juegos quedaron unidos para siempre a las fiestas anuales de determinados héroes, siendo su misión la de honrar la memoria de la figura heroica en cuyo honor se celebraban. Todavía en tiempos históricamente identificables y casi siempre por mandato del Oráculo de Delfos, sabemos que se celebraban todos los años juegos de éstos, en honor de los héroes. Llevaban el sello especial del culto tributado a los héroes, y nadie ignoraba que en ellos se repetían, una y otra vez, las exequias fúnebres de un difunto.[2]

En el culto a los héroes tiene, en efecto, sus primeras raíces la institución de los juegos "agonales", tan característica de la vida griega y tan importante como escuela del individualismo que hizo grande a Grecia. Por eso vemos, y hay en ello un sentido lógico, que, en tiempos posteriores, muchos de los vencedores en las grandes jornadas agonales eran incorporados, a su vez, por la fe popular a la pléyade de los héroes. Es cierto que los principales *ágonos,* en los que se congregaba toda Grecia, los píticos, los olímpicos, los neméicos y los ístmicos, son ya, en los tiempos históricos, juegos en honor de los dioses; pero en la antigüedad, por lo menos, era convicción general que también estos juegos habían sido instituidos originariamente como *ágonos* funerarios en honor de héroes y sólo más tarde se habían puesto bajo la advocación de poderes más altos.[3]

Los héroes son, pues, espíritus de grandes hombres muertos, y no una especie de dioses de menor cuantía o "semidioses";[4] ni pueden confundirse tampoco con los "demonios" de que nos habla la especulación popular y que, a partir de una determinada época, viven también en la fe del pueblo. Éstos son seres divinos de orden inferior, pero sustraídos de por sí y desde siempre a la fatalidad de la muerte, ya que nunca han girado dentro de la órbita en que se mueve la vida finita del hombre. Los héroes, en cambio, sí vivieron en un tiempo como hombres, categoría de la que salen después de su muerte, para *convertirse* en héroes. A partir de este momento, cobran una vida más alta, como una clase especial de seres que ocupan un lugar *junto* a los dioses y

los hombres.[5] Nos encontramos aquí con algo totalmente ajeno a los poemas homéricos: con *almas* que cobran, después de la muerte y de su separación del cuerpo, una vida superior y ya imperecedera.

Pero el que los héroes salgan de entre los hombres no quiere decir que todos los hombres se conviertan, al morir, en héroes. Lejos de ello, aunque la pléyade de los héroes no sea un coto cerrado y sus filas puedan aumentar constantemente, los héroes representan, en realidad, una *excepción*, forman una minoría selecta que, precisamente por serlo, puede contraponerse a los hombres corrientes y vulgares. Las figuras más descollantes, los que podríamos llamar representantes prototípicos de esta pléyade de héroes, son hombres cuya vida proyecta la historia o la leyenda sobre el remoto pasado, casi podríamos decir que precursores de las generaciones posteriores de hombres. El culto tributado a los héroes no es, pues, un culto de las almas, sino que es, propiamente y en sentido estricto, un *culto de los antepasados.*[6]

A la luz de cuanto queda expuesto, resalta claramente la *contraposición* que existe entre la fe en los héroes y las ideas homéricas. Aquel fantástico mito del tránsito de ciertas almas a las "Islas de los Bienaventurados" o a las grutas o profundidades de la tierra eran todavía compatibles con las concepciones fundamentales de que partía la escatología homérica; esta milagrosa conservación de algunos hombres gratos a los dioses en la vida eterna no entrañaba la separación del alma y el cuerpo ni, por tanto, lo que era consecuencia de ella: una existencia a medias del alma separada, en estado de semiconciencia crepuscular.

Pero la cosa cambia, al aparecer la fe en los héroes: aquí se trata ya de la persistencia de la vida consciente en las proximidades de los vivos, después de la muerte, después de haberse separado la psique del hombre corpóreo y visible y a pesar de ello. Esto se halla ya en abierta contradicción con la psicología homérica. En la *Iliada* y la *Odisea* nos encontramos con vestigios de un *culto del alma* en su día muy intenso, que presuponen una creencia a tono con ello en la persistencia consciente del alma, en la conservación de ciertos contactos entre ésta y el mundo de los vivos. Y del análisis del relato sobre las cinco edades del mundo que hace Hesiodo llegábamos a la conclusión de que, por lo menos en ciertas comarcas del interior de Grecia, se habían conservado evidentes vestigios de una antigua creencia en la pervivencia de los difuntos en una vida más alta, de la que en Homero no se percibe ninguna huella clara. Pero Hesiodo sólo considera como "demonios" a los muertos de un pasado legendario. Estamos, pues, ante el rastro de un *culto a los antepasados.* No existía un culto general del alma que, por lo demás y donde quiera, es la secuela natural del culto rendido a las funciones anteriores. La adoración tributada a los héroes no es, en efecto, un culto general del alma, sino el culto a los antepasados.

Hay, pues, razones para afirmar que con la institución de los héroes se encienden en nueva llamarada las chispas de la antigua fe, que ardían aún como rescoldos; no surge un algo completamente nuevo y extraño, sin antecedentes, sino que revive algo que existió mucho tiempo atrás y que había caído a medias en el olvido. Aquellos "demonios" nacidos de hombres de anteriores generaciones, de la edad de oro y la de plata, cuya vida proyectaba el poema hesiódico en un remotísimo pasado, ¿qué son sino los "héroes" venerados por una época posterior, aunque bajo otro nombre y colocados también más cerca del propio presente?

No sabemos cuándo ni dónde empezó a manifestarse de un modo acusado este viejo culto redivivo, ni cómo y por qué vías se extendió, en aquella oscura época de los siglos VIII y VII. Pero sí podemos, al menos, situar el hecho de esta revivificación del culto a los antepasados en el mismo plano con otros hechos de los que se induce que, en aquel tiempo, brotando de las profundidades de la fe popular y de un antiguo culto a los dioses que jamás había llegado a extinguirse, cobraron nueva fuerza ciertas ideas acerca de la suerte de los dioses y de los hombres hasta entonces ocultas u oscurecidas, viniendo, no a desplazar por completo —pues esto jamás llegó a ocurrir— las ideas homéricas imperantes, pero sí a colocarse a la par de ellas.

La propia epopeya se había ido acercando, por lo menos en un punto, a las ideas que ahora revivían con la fe en los héroes. La invocación de muchos dioses locales, que se distinguían por su carácter humano y sus aventuras heroicas y que tenían casi condenadas al olvido las grandes deidades de la religión general de los helenos, hacía que, en algunos casos y como resultado de una especie de transacción con los cultos locales de aquellos dioses, la leyenda poética condujera a la creación de ciertas figuras divinas muy peculiares, en las que aparecían curiosamente entremezclados lo divino y lo humano: después de haber sido hombres entre los hombres, estos antiguos héroes y videntes, a su muerte, aparecían revestidos de vida eterna y dotados de una eterna influencia, ni más ni menos que los dioses. No es fácil percibir, por ejemplo, la gran semejanza que figuras como las de Anfiarao y Trofonio presentan con los héroes de la fe posterior; y, en realidad, ambos son catalogados, con mucha frecuencia, entre los héroes, allí donde no se los clasifica directamente como dioses. No se trata, sin embargo, de *auténticos* héroes, ni es posible tampoco que esta clase de figuras sirvieran de modelo o prototipo para los héroes de verdad. En efecto, su tránsito se ha operado en vida y si siguen viviendo es, precisamente, porque no han sufrido el golpe de la muerte. Al igual que los confinados en las islas, nos revelan la inmortalidad bajo la única forma que la poesía homérica conoce. En cambio, los héroes de la nueva fe que avanza se hallan sujetos por entero a la fatalidad de la muerte y han pasado ya por ella; despojados del cuerpo, siguen viviendo, sin embargo. La institución de los héroes no es el fruto de

imágenes o historias poéticas, sino de los restos de una antigua fe, anterior a Homero y mantenida viva por el culto local.

El culto a los héroes aparece siempre enlazado al lugar que pasa por ser su *sepulcro.* Es, por lo menos, la regla general, confirmada en innumerables casos concretos. He aquí por qué, allí donde un héroe goza de especial veneración del momento funerario, suele erigirse en la ciudad donde se le considera enterrado, centro del culto que se le tributa, en uno de los lugares más importantes de ella, en el foro, en el Pritaneo,[7] como el sepulcro de Pélope en la Altis de Olimpia, en el centro mismo del distrito sagrado de la ciudad y de todas sus solemnidades. Otras veces, el sepulcro del héroe tutelar de la ciudad y la comarca se levanta en la puerta misma de la ciudad o en la frontera más extrema del país.

Allí donde está el sepulcro se considera que está el mismo héroe, que tiene el sepulcro por morada: esta idea rige por doquier, aunque no siempre adopte una forma tan ruda como en Tronio, en la Fócida, donde se hacía llegar hasta el héroe la sangre de los animales sacrificados en su honor por unos agujeros abiertos directamente en su sepulcro. La premisa de que se parte es, generalmente, la de que el sepulcro encierra los huesos del héroe. Los huesos, resto de su corporeidad, encadenan al héroe al lugar en que se halla enterrado. De aquí que cuando se quiere vincular a un héroe y su poder titular a la ciudad se traiga de fuera y se entierren en el suelo patrio, después de oír al oráculo, los restos mortales del héroe, ya sean los reales o los supuestos. Hay, en las fuentes, diferentes relatos que hablan de estos traslados de reliquias. La mayoría de ellos corresponden a un pasado remoto y oscuro; poseemos, sin embargo, uno que aparece ya iluminado por la más clara luz de la historia: en el año 476, la ilustrada Atenas trasladó desde Esciro a la ciudad los huesos de Teseo y sólo entonces, después de haberles dado sepultura en el Teseón, pudo decirse que el héroe había quedado definitivamente incorporado a la capital del Ática.

El hecho de que la posesión de los restos corpóreos de un héroe garantizara la posesión del héroe mismo hacía que las ciudades, muchas veces, se protegieran contra los forasteros de quienes temían que pudieran sustraerles las preciosas cenizas, manteniendo en secreto la tumba en que se hallaban enterradas. La existencia de un sepulcro es siempre necesaria para retener al héroe en un determinado sitio, aunque sólo sea un “sepulcro vacío”, ya que a veces había que contentarse con esto. En tales casos, se solía considerar al héroe vinculado a aquel lugar por las artes de la magia. Pero lo normal era que los restos materiales de lo que en vida fuera su cuerpo le sirvieran de atadura. Estos restos constituyen, de por sí, un fragmento del héroe mismo, parte de él, pues aunque muerto y reducido al estado de momia, leemos en un pasaje de las fuentes, el héroe sigue obrando y manifestando su influjo; su psique, su otro yo invisible, flota en

torno a su cadáver y a su tumba.[8]

Trátase, evidentemente, de ideas antiquísimas, de las que, por lo demás, se han conservado algunas manifestaciones, en pueblos cuya cultura ha quedado rezagada. Y si estas manifestaciones nos salen al paso entre los griegos de la época posthomérica, no debemos creer que se desarrollasen entonces por vez primera y sin antecedente alguno, viniendo a desplazar la libertad y la santidad de los hombres del mundo homérico. Lo que ocurre es que apunta ahora por primera vez en este mundo, rompiendo la envoltura de racionalismo homérico, que las envolvía y ocultaba.

Cabría pensar que este panorama de ideas que acabamos de trazar de la fe en los héroes de los correspondientes ritos de su culto era ya el del mundo religioso de la Grecia de aquellos tiempos primitivos que, en Micenas y en otras partes, se preocupaba con tanto celo de sustraer a la destrucción los cadáveres de sus príncipes (recurriendo ya, a lo que parece, incluso al embalsamiento) y los enterraban con sus joyas y sus instrumentos, como para que siguieran luciéndolas y empleándolos en el futuro.

No cabe duda de que sabríamos mucho más acerca del culto a los antepasados en los antiguos linajes reales si la monarquía no hubiese sido abolida muy pronto en casi todas las ciudades griegas, sin dejar huella alguna de lo que fue. Solamente Esparta puede darnos una ligera idea de lo que debió de ser tradicional, algún día, en todas las ciudades en que el poder real tenía su asiento. Cuando moría un rey, celebrábanse sus exequias fúnebres con una pompa desbordante; su cadáver (que, aunque la muerte ocurriera fuera del país, era traído a Esparta, embalsamado) recibía sepultura entre los muertos de su linaje y se tributaban al difunto honores que, según las palabras de Jenofonte, no eran los que se rendían a un hombre, sino los que correspondían a un *héroe*. He aquí, en una costumbre transmitida, indiscutiblemente, desde un remoto pasado, el fundamento sobre el que descansa la exaltación de los muertos de la familia reinante a la categoría de héroes.

Como ocurre con todos los cultos no oficiales, ajenos al Estado, es muy poco lo que sabemos de los cultos practicados en las antiguas comunidades gentilicias basadas en el parentesco y la afinidad (γένη, πάτραι). Pero, del mismo modo que de su aglutinamiento surgieron primero la comunidad rural y por último el organismo de la *polis* griega, no cabe duda de que el culto tributado por ellas a los antepasados de la comunidad familiar sirvió de modelo a las múltiples asociaciones y corporaciones de las que surgió el Estado ya plenamente desarrollado.[9]

Los "linajes" con que nos encontramos en Atenas y en otros estados de Grecia son, casi siempre, comunidades para pertenecer a las cuales no es incondicionalmente necesario ya poder acreditar vínculos de parentesco. La mayoría de estos linajes, reconocidos por el Estado y que forman grupos cerrados de personas, se agrupan en

torno al culto en común tributado a determinados dioses; y muchos de ellos veneran, además, a un héroe, que, en tales casos, es el que da nombre al linaje. Este culto a los antepasados y el nombre común derivado de un antepasado común, siquiera sea ficticio, distingue a los linajes de las comunidades de culto de otra clase, que en Atenas equiparó Clístenes jurídicamente a los linajes dentro de las fratrías. Los miembros de estas corporaciones de culto *(orgeones)* carecían de un nombre común, que en el caso de los individuos pertenecientes al mismo linaje denota, desde luego, una cohesión más estrecha que el hecho de pertenecer a una comunidad ritual, a una especie de cofradía, libremente elegida y no asignada, como el linaje, por el nacimiento.

En todas estas comunidades gentilicias se conserva la *forma* de un culto a los antepasados. Y, en este caso como en tantos otros, la forma debió de encerrar también, alguna vez, un sentido pleno. Cualquiera que fuese la trayectoria que los linajes reconocidos por el Estado siguieran con respecto a su forma característica, no cabe duda de que su origen primero sería (ni más ni menos que el de las *gentes* romanas) el de comunidades de parentesco nacidas de la familia ampliada por línea de varón y mantenidas en cohesión por los vínculos de un parentesco efectivo.

Tampoco los grupos más extensos en que se dividía el Estado ateniense desde la reforma de Clístenes podían por menos de traslucir la agrupación en torno al culto de un héroe venerado en común. Los héroes de las *filas* nuevamente instituidas tenían sus templos, sus tierras propias, sus sacerdotes, sus estatuas y su culto reglamentado, ni más ni menos que los de las demarcaciones más reducidas y puramente locales, los *demos.* Y también en estos casos se mantenía en pie la ficción de un culto a los antepasados: los nombres de las filas, todos ellos sin excepción formados patronímicamente, designan a los miembros de cada una de ellas como *descendiente* del héroe epónimo o *arquegetas* de la fila correspondiente. También los demos ostentan, en parte, nombres patronímicos, en su mayoría de los que conocemos también como nombres distintivos de los linajes nobles.[10]

El culto a los héroes presenta por doquier la forma de un culto a los antepasados; por lo menos, los héroes más importantes venerados por las grandes comunidades eran considerados siempre como los antepasados y los fundadores de las colectividades territoriales, urbanas y gentilicias, que les rendían culto. Claro está que las personas de estos héroes epónimos sólo existían, casi sin excepción, en la leyenda poética o en la fantasía, como se infiere del hecho de que, al revivir el culto a los antepasados bajo la forma de culto a los héroes, cayera en el olvido, con su culto correspondiente, la memoria de los verdaderos arquegetas del país, es decir, de los antepasados de las familias y linajes gobernantes. Allí donde no se conocía ya el nombre verdadero, se recurría a un nombre sonoro o importante, para sustituirlo; y también era frecuente el

caso de que, aun conociéndose perfectamente el verdadero fundador del linaje, se colocase a la cabeza de la serie de los antepasados el nombre de un héroe del más remoto pasado, generalmente imaginario, para ennoblecer o divinizar todavía más el origen de la familia, proyectándolo a tiempos muy anteriores. Esto hacía que se rindiera culto, muchas veces, a imágenes que no eran otra cosa que símbolos de los antepasados. Pero el punto de partida había sido, indiscutiblemente, el culto a los antepasados reales y verdaderos; los residuos de este culto efectivo a los antepasados sirvieron de modelo para las modalidades posteriores y fueron la verdadera raíz de la que brotaron, a la vuelta del tiempo, la fe en los héroes y el culto a los héroes.

No es posible saber ya, en detalle, cómo surgió y se difundió esta institución de los héroes. Las noticias que acerca de esto poseemos nos revelan la trayectoria en su conjunto, pero no las fases que la forman. Acerca de la muchedumbre de los cultos que a los héroes se tributaban en los tiempos más florecientes de Grecia nos dará una idea, mejor que nada, el gran número de sepulcros y cultos de esta clase que registra Pausanias en el relato de su peregrinación, a través de las más importantes comarcas de la Grecia del tiempo de los Antoninos, ya envejecida y en ruinas.

Eran venerados como héroes casi todas las figuras de la leyenda consagradas y exaltadas por la poesía épica, tanto en su patria (así, Aquiles en la Tesalia, Áyax en Salamina, etc.) como en otros lugares que se jactaban, por ejemplo, de poseer sus sepulcros (los délficos, v. gr., decían guardar los huesos de Neoptolemo, los sibaritas, los de Filocteto, etc.) o de hallarse enlazados a ellos mediante los vínculos genealógicos de los linajes nobles (que era, por ejemplo, el caso de Atenas con Áyax y sus hijos).

Al lado de los grandes y sonoros nombres, cuya exaltación a la categoría de héroes veíase impulsada, fundamentalmente, en los tiempos de gran difusión del culto de los héroes, por la antigua fama poética unida a ellos, nos encontramos con numerosas figuras oscuras o secundarias, cuya memoria sólo pudo haber mantenido viva el culto a ellas consagrado desde tiempos remotísimos por una reducida comunidad urbana o rural. Son éstos los verdaderos "héroes del país", de cuyo culto habla ya Dracón; como verdaderos fundadores y auténticos antepasados de su comarca respectiva reciben también el nombre de "arquegetas". Conocemos los nombres de los siete "arquegetas" de Platea a quienes el oráculo de Delfos indicó a Arístides que se adorara antes de la batalla librada junto a dicha ciudad: de ninguno de ellos se posee otra noticia que ésta.

Podía darse el caso de que los moradores de la localidad en que se veneraba su sepulcro no conocieran ya el nombre de un héroe al que venía rindiéndose culto desde tiempos antiquísimos. Así, en la plaza de Elis alzábase un pequeño templo sobre columnas de madera; sabíase que era una capilla votiva, pero nadie conocía el nombre del héroe allí enterrado. En el hipódromo de Olimpia había un altar redondo ante el

que solían espantarse los caballos de carreras. No se sabía con seguridad cuál era el héroe sepultado bajo él; el pueblo lo llamaba, pura y simplemente, el "Taraxippo",[11] porque asustaba a los caballos.

A algunos héroes se les conocía, no por sus nombres propios, sino por apodos o sobrenombres, inspirados en sus características propias, en su modo de actuar o en cualquier signo externo que los identificaba. En Atenas, por ejemplo, se rendía culto a un héroe llamado "el Médico", a otro conocido por el nombre de "el Estratega", a un héroe "Portador de corona", etc. Y seguramente habría alguno a quienes los vecinos conocieran, simplemente, como "el héroe" por antonomasia. En tales casos, eran el sepulcro y el culto tributado al héroe en él los que se encargaban, evidentemente, de perpetuar su memoria; es posible que circularan leyendas acerca de sus hazañas y andanzas como "espíritu", pero sin que nadie conservase el menor recuerdo de lo que lo había hecho destacarse en vida y le había valido el nimbo de héroe. Y, como bajo las anónimas lápidas sepulcrales la fantasía suponía enterrados tan pronto a unos como a otros héroes del remoto pasado, podemos estar seguros de que, muchas veces, las gentes no se limitarían a las conjeturas, sino que, dejándose llevar de su capricho, procederían alegremente a grabar cualquier nombre brillante de la leyenda heroica sobre la lápida funeraria, atribuyendo así el propietario que mejor les pareciera a los antiguos santuarios sepulcrales privados de dueño por el tiempo y el olvido.

En general, cuando se trataba de señalar los héroes de las ciudades, adornándolas con grandes y sonoros nombres, las gentes no se paraban en barras. El fundador de la ciudad, sobre todo, y de sus ritos divinos, así como los de toda la demarcación sagrada que encuadraba la vida de los vecinos, disfrutaba generalmente, en calidad de héroe arquegeta, de una extraordinaria adoración. Tratábase, naturalmente, en la mayoría de los casos, de figuras míticas, no pocas veces a sabiendas ficticias, a quienes las ciudades y villas de Grecia, al igual que sus colonias en el extranjero, veneraban como sus "fundadores".

Pero, desde que las colonias se fundaban con sujeción a un plan bien meditado y casi siempre bajo la dirección y el consejo de autoridades designadas según las indicaciones del oráculo y dotadas de plenitud de poderes, era frecuente que también estos *oikistas,* figuras de carne y hueso, fuesen elevados a la categoría de héroes después de su muerte. Así, Píndaro habla del sepulcro con que en la plaza misma de la ciudad se honró la memoria del fundador de Cirene, exaltado al rango de héroe. Y sabemos que los vecinos del Quersoneso tracio tributaban culto a Milciades, hijo de Cipselo, "como es costumbre", a título de fundador de su colonia, organizando en su honor juegos anuales. Y en Catana, Sicilia, estaba enterrado Hierón de Siracusa, al que, como fundador de la ciudad, se tributaban honores heroicos.

En estos casos, la heroificación, proyectada sobre la sombra sagrada del remoto pasado, aparece desplazada ya al cercano presente y se advierte una cierta profanación de la fe y del culto con segundas intenciones de orden político. El nombre de "héroe", que en sus orígenes designaba a una figura legendaria tomada del más remoto pasado, pasa a adornar ahora a personas que, después de su muerte, quedan en el recuerdo como dotadas de una naturaleza superior y de una energía de vida extraordinaria, y la heroificación no es ya un honor exclusivo de las figuras de lejanos tiempos prehistóricos, sino que puede ser otorgado también a hombres muertos hace poco. Y llega un momento en que, en realidad, los honores conferidos en vida a las personas descollantes entrañaban una especie de expectativa a la dignidad de héroe después de la muerte. La pléyade de los héroes aumentó, así, con los grandes reyes como Gelón de Siracusa, con los eminentes legisladores por el estilo de Licurgo de Esparta, y con los genios de la poesía, desde Homero hasta Esquilo y Sófocles,[12] a los que hay que añadir los más ilustres entre los vencedores de los juegos en que se demostraban el vigor y la destreza físicos. Cuenta Herodoto (5, 47) que los vecinos de Egesto, en Sicilia, erigieron un templo heroico sobre su tumba y le tributaban los sacrificios propios de los héroes a Filipo de Crotona, que pasaba por ser el hombre más bello de la Grecia de su tiempo, precisamente en gracia a su gran belleza.

A veces, intervenían también, en estos actos de heroificación, motivos de carácter religioso o supersticioso. Estos móviles desempeñaban un papel, principalmente, en los numerosos casos en que el mundo de los héroes crecía gracias a las indicaciones del oráculo délfico: desde que, partiendo de oscuros orígenes, el Estado sacerdotal de Delfos había logrado escalar el rango de una autoridad suprema y reconocida en todos los asuntos concernientes al derecho espiritual, era costumbre consultar al oráculo en cuantos sucesos guardaban alguna relación con el reino de los poderes invisibles, principalmente en los casos de persistente esterilidad y sequía del suelo o cuando se presentaban pestes y epidemias que asolaban una comarca, para que él se encargara de revelar la causa del mal.

La respuesta del oráculo indicaba, con harta frecuencia, que la razón del mal o del desastre era la cólera de un *héroe,* a quien había que aplacar mediante sacrificios o instituyendo en su honor un culto permanente. Otras veces, aconsejaba que, para evitar o conjurar el mal, se trajeran del extranjero los huesos de un héroe y se los enterrara en el suelo patrio, consagrándole allí un culto reglamentado.

De este modo, sabemos que fueron instituidos numerosos cultos de héroes, y los ejemplos que de ello encontramos en las fuentes no pertenecen solamente a un pasado remoto y semilegendario. Cuando, a la muerte de Cimón, se declaró en la isla de Chipre una peste, acompañada de una cesación de las cosechas de la tierra, el oráculo ordenó a

los vecinos de Cition que “no se olvidase” a Cimón, sino que se le venerase como a un “ser superior”, es decir, como a un héroe.[13]

Y cuando la medrosa religiosidad de aquellos tiempos recurría al oráculo para conocer su opinión acerca de las apariciones portentosas que alguien había tenido o de los signos más o menos extraños revelados en el cadáver de una persona recientemente fallecida,[14] la respuesta del oráculo apuntaba con frecuencia hacia el influjo de un héroe al que era necesario honrar con un culto periódico. Ante la inminencia de ciertas empresas importantes de un Estado, la conquista de un territorio extranjero, una batalla decisiva en una guerra, etc., era obligado consultar al oráculo, el cual aconsejaba, por lo regular, que, antes de proceder a las acciones que se preparaban, se apaciguase a los héroes del país cuyo territorio se trataba de conquistar o al que se iba a dar batalla.[15] Y, a veces, el oráculo ordenaba, sin ningún motivo especial, que se honrase a un muerto como héroe.

Un caso curioso es el de Cleómedes de Astipalea. Este púgil había dado muerte a su adversario en el combate de boxeo celebrado con motivo de la 71ª olimpiada (año 486), y, habiéndole negado los helanódicos la corona de la victoria, regresó a Astipalea, su ciudad, profundamente ofendido. Una vez allí, derribó las columnas sobre las que descansaba el techo de una escuela de niños y, perseguido como asesino de muchos de éstos, fue a refugiarse en el templo de Atenas, donde se escondió en un cajón. Sus perseguidores hicieron grandes esfuerzos por levantar la tapa del cajón, sin conseguirlo, hasta que, por último, lo destrozaron, pero sin encontrar dentro a Cleómedes, ni vivo ni muerto. El emisario enviado por la ciudad para consultar el oráculo volvió con el mensaje de que Cleómedes era un héroe a quien había que honrar con ofrendas y sacrificios, pues se trataba de un ser inmortal. En vista de lo cual los vecinos de Astipalea no tuvieron más remedio que rendir culto de héroe al púgil asesino de niños.

La idea pura del héroe como un ser exaltado a vida divina después de su muerte aparece mezclada aquí con la fe, que la floreciente epopeya se había encargado de mantener viva, en *el tránsito* de determinados hombres que, sin necesidad de morir, se convierten en seres invisibles y se incorporan en cuerpo y alma a la vida eterna. Era, al parecer, el milagro que se había obrado en el caso de Cleómedes: había “desaparecido”, “arrebatado” por los dioses; si se le llamaba “héroe” era, sencillamente, porque no se disponía de un nombre general para designar a estas figuras excepcionales, así arrebatadas al mundo de los seres visibles, que habían dejado de ser simples mortales, pero sin llegar a convertirse en dioses. El oráculo llama a Cleómedes “el *último* de los héroes”. Y en verdad que ya era hora de que se cerrara la admisión en la pléyade, ya demasiado numerosa, de los hombres heroificados. El propio Oráculo de Delfos había contribuido deliberadamente a acrecentar su número, y no se mantuvo tampoco fiel en

lo sucesivo a su sano propósito de no seguir aumentándolo.

No es difícil comprender sobre qué premisas descansaba la fe en la incondicional autoridad que los griegos de todas las ramas étnicas atribuían al oráculo en todos aquellos asuntos que guardaban relación con los héroes y con su culto. El dios no inventa nuevos héroes, ni engrosa por sí ante sí, a su gusto y antojo, la pléyade de los santos locales: lo que hace es descubrirlos donde la mirada humana no sería capaz de hacerlo, pues quien como él lo ve todo sabe descubrir, como espíritu que es, los espíritus, y los ve en acción allí donde el hombre sólo percibe las consecuencias o los resultados de su influjo. De este modo, ayuda a quienes le consultan a destruir la verdadera causa de sus males y a comprender los fenómenos sobrenaturales mediante el reconocimiento y la adoración de un poder invisible. Es el "verdadero intérprete" del creyente, en éstos y en todos los asuntos de la vida religiosa: se limita a explicar las causas de lo que realmente existe, sin crear nada nuevo, aunque lo descubierto por él sea, para el hombre, una novedad completa, una perfecta revelación.

Claro está que nosotros tenemos razones para preguntarnos cuáles eran, sobre poco más o menos, los móviles que determinaban a los astutos sacerdotes guardianes del oráculo de Delfos a crear y renovar tantos y tantos cultos de héroes. El poder del oráculo, la única guía de que los hombres de la época disponían para orientarse en medio de aquel caos de influjos demoniacos, descansaba, evidentemente, sobre la expansión cada vez mayor y la penetración más y más profunda de un miedo angustioso a la fuerza de los espíritus invisibles que flotaban por doquier, temor que la época de Homero aún no conocía, pero que en ésta se extiende y cala cada vez más hondo. Y no cabe desconocer que el oráculo, lejos de combatir esta *deisidemonía,* la fomentaba y contribuía, en lo que de él dependía, a agrandarla.

Pero no todo debía de ser cálculo, pues es evidente que también los sacerdotes del oráculo compartían la fe propia de su época y participan, como los demás, en la creencia en los héroes. Considerarían, seguramente, como la cosa más natural del mundo el que en sus contestaciones, más bien que cavilar por cuenta propia, se limitasen casi siempre a confirmar la explicación ya a medias prevista por quienes, llenos de miedo, iban a consultarles acerca de las causas de una peste o una sequía o cualquier otro desastre y que propendían ya por sí mismos a buscar los orígenes de todos estos males en el influjo de un héroe encolerizado. En la mayoría de los casos limitaríanse, seguramente, a desarrollar en detalle (por supuesto que inventando a su albedrío las circunstancias concretas de cada caso) lo que con carácter general prescribía ya de antemano la fe del pueblo.

Pero a éstos hay que añadir el hecho de que el oráculo tomaba bajo su protección cuanto podía contribuir a fomentar y fortalecer el *culto del alma.* En la medida en que es

posible hablar de una "teología délfica", cabe contar entre sus elementos más importantes la fe en la pervivencia de las almas después de la muerte, en sus formas más populares, y el culto de las almas de los muertos. Bien podemos ver, pues, en el dios de Delfos el patrono de todos los héroes y, en calidad de tal, a todos ellos, una vez al año, para que se reunieran a comer en su templo, en la fiesta de las *theoxenias.*[16]

La fe en los héroes, favorecida por todas partes, multiplicaba hasta el infinito los objetos de su culto. Después de las grandes batallas libradas contra los persas y que removieron hasta lo más profundo los más sagrados sentimientos de los griegos, a nadie podía antojársele exagerado que se elevara a la categoría de héroes incluso a pléyades enteras de hombres caídos por la libertad de su patria. En efecto, hasta tiempos muy avanzados todos los años se celebraba una solemne procesión en honor de los griegos muertos en la batalla de Platea y un gran sacrificio en que el arconte de la ciudad invitaba a comer y a saciarse de sangre "a los valientes hombres muertos por Grecia". Y también en la llanura cercana a Maratón se rendía culto como héroes, periódicamente, a los soldados caídos y enterrados en aquel lugar.[17]

De entre la inmensa muchedumbre de los heroificados destacábase una aristocracia de héroes de rango superior, de la que formaban parte, principalmente, aquellos muertos que, glorificados de antiguo por la leyenda y la poesía, extendían su fama a través de toda la Hélade, como aquellos, por ejemplo, cuyos nombres aparecen reunidos en Píndaro: los descendientes de Eneo, en Etolia, Yolao, en Tebas, Perseo, en Argos, los Dióscuros en Esparta, el linaje de héroes de los Eácidas muy extendido en Egina, Salamina y muchos otros lugares.

Algunos de estos grandes héroes, envueltos en el nimbo de su superioridad, parecían pertenecer, incluso, a una categoría distinta de los demás y ser de naturaleza diferente de la de ellos. La fe popular acabó elevando al rango de dios a Heracles, a quien Homero no había conocido siquiera como "héroe" en el sentido posterior de la palabra y a quien en otros lugares seguían venerando como "héroe". Asclepio era considerado a las veces como héroe y a las veces como dios, que era lo que desde el principio había sido. A algunos de los hombres heroificados se les empezó a rendir culto "como a un dios". La línea divisoria entre los dioses y los héroes fue desdibujándose y no eran raros los casos en que un héroe revestido de una dignidad local y limitada recibía el nombre de "dios", sin que ello implicara una exaltación formal al rango de dios, con los consiguientes cambios en cuanto al ritual del culto.

La dignidad de héroe parecía haber perdido bastante importancia, aunque aún no había llegado el tiempo en que el hecho de dar a un muerto el título de héroe apenas si lo diferenciaba honoríficamente de los demás difuntos.

Pero, a pesar de que el concepto de héroe había ido extendiéndose y hasta

esfumándose, la fe en los héroes mantúvose viva en el pueblo durante largo tiempo y conservó su contenido sustancial. Y esta especie de fe en los espíritus no cedía gran cosa en importancia a la fe en los dioses superiores. El radio de acción de los distintos dioses urbanos era muy restringido, pero sus adoradores disponían de estos espíritus de los antepasados, patrimonio exclusivo suyo y de su patria, de los que se sentían más cerca y en una relación de mayor intimidad que de aquellos poderes invisibles de rango superior. Los héroes, inmortales como los dioses, eran casi tan acreedores como éstos al respeto de los hombres, "aunque no les igualasen en poder". Su radio de acción era más circunscrito, pues no trascendía de su patria ni del círculo restringido de sus adoradores. Hallábanse vinculados a una determinada localidad, cosa que no ocurría, desde hacía muchísimo tiempo, con los dioses olímpicos. (Cuando un héroe rompe sus ataduras locales, es que tiende ya a convertirse en dios.)

La vinculación local es lógica y evidente tratándose de aquellos héroes que desde las profundidades en que moran, envían a lo alto su ayuda en caso de enfermedad o la revelación del porvenir. Sólo junto a su tumba ejercen su influjo milagroso, pues es allí donde tienen su morada. Aparece muy clara aquí la afinidad entre la fe en los héroes y la fe en aquellos dioses albergados en las entrañas de la tierra a que nos referíamos en el capítulo anterior; más aún, en lo tocante a su influjo exclusivamente local y a la limitación de éste a la yatromántica, entre ambas clases de espíritus existe una completa identidad.

Las noticias que por casualidad han llegado a nosotros nos hablan de algunos oráculos de héroes, organizados de un modo completo y permanente. Pero probablemente existirían otros de los que no tenemos la menor idea, y es de suponer, asimismo, que a otros héroes no les estarían tampoco vedadas las actividades mánticas, en casos aislados y ocasionales.

Los oráculos de héroes se hallan totalmente circunscritos al lugar de su enterramiento, y lo que por las leyendas que se han conservado sabemos acerca de las figuras de algunos héroes o de su influjo invisible demuestra también que estos héroes, como en nuestras leyendas populares los espíritus albergados en las ruinas, en las cuevas y en los antiguos castillos, no traspasan nunca los límites de su localidad y se mueven siempre en las proximidades de sus sepulcros y de los lugares en que se les rinde culto.

La leyenda nos habla, casi siempre, de historias escuetas acerca de la furia de un héroe cuyos derechos han sido postergados o cuyo culto cae en el abandono. En Tanagra se veneraba a un héroe llamado Eunosto, que, habiendo perdido la vida por el falso ardid de una mujer, no permitía que ninguna persona del sexo femenino pisase su recinto sagrado o se acercase a su tumba; si cualquier mujer infringía esta prohibición,

había el peligro de que se produjera un terremoto, una sequía u otro desastre, o de que el dios tuviera que descender hasta el mar (que lava todas las manchas) para purificarse. En Orcomenos, decíase que un espíritu "cargado con una piedra" recorría la comarca, asolándola. Era Acteón, cuyos restos mortales fueron solemnemente sepultados poco después, por indicación del oráculo; además, se le erigió al héroe una estatua de bronce, atada con cadenas a una roca, y todos los años se celebraba una fiesta funeraria en su honor.[18] Más profundo es ya el sentido que entraña otra leyenda, transmitida también por Herodoto (7, 134-137): la del héroe Taltibio, quien, no por vengar una injusticia sufrida por él, sino para sancionar una falta cometida contra el derecho y la moral, castigó a los espartanos por haber dado muerte a los embajadores persas, ya que se consideraba protector de todos los emisarios y embajadores. Pero el ejemplo más espantoso de la venganza de un héroe lo tenemos en la leyenda del héroe local de una comunidad ática llamada Anagiro. Como quiera que un labrador hubiera incurrido en la profanación de arar su recinto sagrado, lo castigó dando muerte a su mujer e inspirando a la nueva esposa del culpable una pasión criminal por el hijo del labrador, hijastro suyo; el mozo, habiendo rechazado las instancias de la liviana madrastra, fue acusado por ésta ante su padre, con la invención de alguna calumnia, y el bárbaro padre, después de cegarlo, lo dejó abandonado en una isla solitaria; el padre, sabiéndose odiado de todo el mundo, se ahorcó, tras de lo cual la madrastra se quitó la vida, arrojándose a un pozo.

Es posible que el gusto de la época, acostumbrada a la poesía de elevado estilo, redondease o puliese algo este relato, interesante también desde otro punto de vista, ya que en él se atribuye al héroe, como probablemente se hacía tratándose de los dioses, un poder de acción sobre el interior del hombre, sobre su estado de espíritu y sus decisiones.

En general, las leyendas en torno a los héroes presentan un carácter absolutamente popular. Es una especie de baja mitología, que sigue dando en ellas nuevos brotes cuando la leyenda de los dioses y los héroes sólo se conserva ya en la tradición, entregada a los poetas para que éstos la moldeen en inagotables combinaciones, pero sin fluir ya libremente de la boca del pueblo. Los dioses parecían hallarse ya muy lejos de los hombres, y su influjo visible sobre la vida de éstos sólo se consideraba verosímil en las antiguas leyendas del remoto pasado. Los espíritus de los héroes flotaban, en cambio, más cerca de los vivos, y su fuerza percibíase en la dicha y la desventura de éstos. En los cuentos y los mitos del pueblo, nacidos de los acaecimientos de su propio presente, fue formándose poco a poco el elemento sobrenatural sin cuya intervención ni la vida ni la historia tienen ningún encanto, ninguna importancia para la mentalidad ingenua y candorosa.

Para darse cuenta de lo que eran estos mitos de héroes, pondremos, de entre los muchos que sin duda circulaban en su tiempo, un solo ejemplo, que por casualidad se ha conservado en las fuentes. Por tierras de Temesa, en Lucania, rondaba un héroe, que se entretenía en estrangular a todo el que cayera en sus manos. Los vecinos, decididos ya a abandonar sus tierras y emigrar de Italia, acudieron en su angustia al oráculo de Delfos y averiguaron, gracias a él, que aquel fantasma era el espíritu de un extranjero a quien los temasinos habían estrangulado, hacía tiempo, por haber violado a una doncella de la localidad. El oráculo ordenó que, para aplacarlo, se le consagrara un recinto, se le levantara un templo y se le sacrificara todos los años la más hermosa de las doncellas de Temesa. Así lo hicieron los vecinos, aterrados. El espíritu, aplacado, los dejó en paz, pero año tras año se celebraba, para mantenerlo en paz, el más espantoso de los sacrificios. Así siguieron las cosas, hasta que en la 77ª olimpiada retornó a Italia, coronado como triunfador en Olimpia, un famoso púgil: Eutimo de Locris; al pasar por Temesa, oyó hablar del sacrificio anual que se estaba preparando e, indignado, irrumpió en el templo, donde la doncella escogida para ser sacrificada aquel año aguardaba a que viniese a buscarla el héroe. La compasión y el amor se apoderaron del púgil y, al presentarse el héroe, aquel valiente, vencedor en muchos combates y seguro de su fuerza, le hizo frente con sus vigorosos puños, lo empujó hacia el mar y logró, por fin, librar a la aterrada comarca del pavoroso monstruo.

El mito se parece mucho a nuestro cuento del muchacho que salió a correr tierras para averiguar lo que era el miedo. Como es natural, el “valiente”[19] caballero, después de haber devuelto la paz a la comarca, se casó con la hermosa doncella rescatada al monstruo, en brillantes bodas celebradas por todos los vecinos. Vivió hasta edad muy avanzada, pero no murió, sino que, como era de justicia, su valentía fue premiada con la inmortalidad, pasando él a ocupar el lugar de héroe.

Estos héroes de los juegos panhelénicos, personificados aquí en Eutimo, son figuras predilectas de la leyenda popular, tanto en vida como después de ella, convertidos en espíritus y elevados al rango de héroes. También sobre un contemporáneo de Eutimo, Teágenes de Taso, uno de los más celebrados vencedores en todos los pugilatos y juegos, circulaba una historia según la cual, después de su muerte, un adversario había azotado por la noche su estatua de bronce hasta que ésta cayó sobre el profanador y lo mató; los vecinos de Tasos arrojaron al mar la estatua asesina, pero en castigo de su acción la cólera del héroe envió sobre sus tierras una plaga de esterilidad, que duró hasta que, siguiendo las reiteradas indicaciones del Oráculo de Delfos, sacaron del mar la estatua, la erigieron de nuevo, repararon el mal hecho y adoraron al héroe “como a un dios”.

No deja de ser notable en esta historia, entre otras cosas, la idea que en ella se

trasluce, con caracteres simplistas y a la par raros, como secuela de la fe en los héroes y alentada por la tosca mentalidad primitiva tan propensa a la idolatría, de que el poder de un "espíritu" reside en su imagen.[20]

Pero la fe en los héroes cobró aún mayores vuelos. Los griegos veíanse asistidos por los héroes no sólo en los pugilatos y en los juegos, sino en ocasiones harto más importantes, en situaciones difíciles y cuando se trataba de defender, peleando, los supremos bienes del hombre, la libertad y la vida misma de la patria.

Nada nos revela, probablemente, mejor cuán verdadera y cuán viva era, por aquel entonces, entre los griegos, la fe en los héroes, que lo que las fuentes nos refieren de su invocación y de su intervención en las guerras contra los persas. En la batalla de Maratón, vieron mucho cómo se apareció Teseo, revestido de todas sus armas, al frente de los soldados de la Hélade, conduciéndolos en el asalto contra los bárbaros.[21] En la mañana del día en que se dio la batalla naval de Salamina, antes de comenzar ésta, elevaron los griegos sus oraciones a los dioses, pero a los héroes los invocaron en pleno combate, para que intervinieran activamente en él: a Áyax y Telamón se les suplicó que vinieran de Salamina y a Eaco y los demás eácidas se les envió una nave para traerlos desde Egina. ¿Qué mejor prueba de que estos espíritus heroicos eran, para los griegos, algo más que simples símbolos o sonoros nombres; de que lo que de ellos se esperaba era que interviniesen directa y activamente en los momentos decisivos? Ya las esperanzas de sus devotos no salieron, en verdad, defraudadas, antes al contrario: ganada la batalla, del mismo modo que se apartaba para los dioses una parte del botín de guerra, al héroe Áyax se le ofrendó, para premiar la parte tomada por él en la victoria, un trirreme conquistado al enemigo. Un héroe local de Salamina llamado Cicreo acudió en ayuda de los griegos en forma de serpiente, que los héroes, al igual que los dioses moradores de la tierra, revestían con gran frecuencia.[22] Todo el mundo estaba convencido, después de la batalla, de que la victoria se debía a los dioses y a los héroes. Fueron éstos y la ayuda por ellos prestada los que, según manifiesta Jenofonte, "hicieron a Grecia invencible" en la lucha contra los bárbaros. Las referencias de las fuentes sobre la intervención activa de los héroes de cada país en las luchas intestinas entre los estados griegos son mucho más escasas.

Pero los héroes, como en otro tiempo, en la época legendaria los dioses, se inmiscuyen también en la vida privada de los individuos, ya como una fuerza propulsora, ya como un obstáculo. Recuerda uno las conocidas leyendas de los dioses, sin perder de vista, sin embargo, el trecho que media entre lo sublime y lo idílico, cuando lee en Herodoto, en un relato fiel y detallado, cómo un día Helena se apareció en persona a una ama que, en su sepulcro de Terapne, se postró a suplicarle que adornase con el don de la belleza a la niña criada por ella, que era muy fea, y cómo la

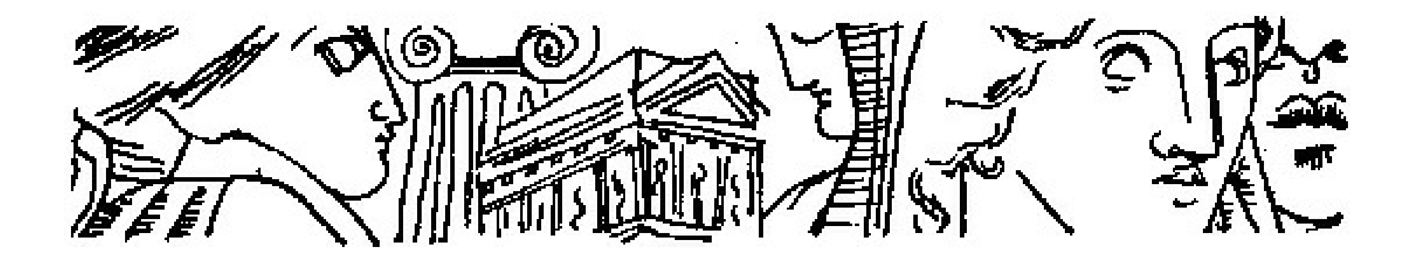
diosa, habiendo acariciado a la niña, la convirtió en la muchacha más bella de Esparta.

En todas las situaciones de la vida, lo mismo en la dicha que en el infortunio, están los héroes cerca de los hombres, lo mismo de los individuos que de las ciudades, y extienden sobre ellos su tutela. Del héroe al que una ciudad rinde culto suele decirse ahora (lo mismo que de los dioses en ella adorados) que la domina, que la posee, que gobierna sobre ella: el héroe de la ciudad es su verdadero patrono. Y probablemente se daría el caso de que alguna ciudad, como de varias se cuenta, la fe en su héroe tutelar fuese más fuerte que la tributada a los dioses comunes. Y es que la relación de los hombres con los héroes es más estrecha que la que les une a la majestad de los dioses superiores; la fe en los héroes establece un vínculo más apretado y más íntimo entre la humanidad y el mundo superior de los espíritus que la fe en los dioses.

Esta fe había tenido por punto de partida el culto a los antepasados, carácter que, en el fondo, no llegó a perder nunca el culto de los héroes, aunque fue extendiéndose hasta convertirse en un culto de mayor envergadura y, gracias a la acción de diversas fuerzas peculiares, en un culto de múltiple carácter (no siempre, por cierto, predominantemente moral), tributado a las almas de generaciones no sólo pasadas, sino también posteriores e incluso muy cercanas al presente, que descollaban sobre el común de los mortales. Y en esto estriba su verdadera significación. El mundo de los espíritus no es un mundo cerrado, viene a decir este culto; continuamente ascienden a sus altas esferas, después de apurar su existencia terrenal, nuevos y nuevos hombres. La muerte no pone fin a toda la vida consciente, ni todas las energías vitales son devoradas por las sombras del Hades.

Sin embargo, no es la fe en los héroes la que sirve de fuente y origen de la fe en la inmortalidad inherente por naturaleza a todas las almas humanas. Ni podía, tampoco, serlo, si nos fijamos en sus resultados. Desde un principio, los héroes son una minoría escogida junto a las legiones de almas que afluyen al Hades, y así sigue siendo en lo sucesivo. Por mucho que aumente el número de los hombres heroificados, cada alma humana ungida con la dignidad de héroe representa un nuevo milagro, de cuya repetición, aunque sea muy frecuente, jamás puede deducirse una regla, una ley valedera para todos.

No, la fe en los héroes no implicaba de por sí la creencia en la inmortalidad del alma humana por virtud de su propia naturaleza, ni sentaba tampoco (lo que no es lo mismo) las bases para un culto general de las almas. Para que estos fenómenos se manifestaran, con posterioridad a la fe en los héroes, pero no como resultado de ella y, una vez producidos, pudieran mantenerse al lado de la fe en los héroes, sin que ésta sufriera el menor detrimento, era necesario que apareciera un movimiento surgido de otras capas profundas.



V. El culto del alma

Tan desarrollada en todos sus aspectos y tan perfilada se nos presenta la cultura griega en los poemas homéricos, que quien no poseyera noticias de mayor alcance podría pensar que estas obras reflejan y recogen con caracteres definitivos la culminación, el apogeo de una cultura peculiar, tal y como, en las condiciones dadas de aquel pueblo y de sus condiciones exteriores de vida, era asequible a los griegos. En realidad, los poemas homéricos marcan la línea divisoria entre un orden de cosas antiguo, cuya trayectoria había llegado ya a su plena madurez, y otro orden de cosas nuevo, cuyas normas y cuyas pautas eran, en muchos aspectos, distintas. La *Iliada* y la *Odisea* reflejan, en una imagen de contornos ideales, el pasado que estaba en trance de desaparecer.

El profundo movimiento de los tiempos que siguen puede pulsarse, probablemente, por sus resultados finales, del mismo modo que es posible apreciar por algunos síntomas las fuerzas que en ellos actúan, pero, en lo fundamental, el estado ruinoso de la tradición de esta época de grandes conmociones apenas nos permite percibir claramente otra cosa que la existencia de todas las condiciones determinantes de una profunda transformación de la vida en Grecia.

Vemos cómo ciertas ramas étnicas del pueblo griego que hasta allí habían venido permaneciendo rezagadas pasan a ocupar ahora el primer plano de la historia; cómo, sobre las ruinas de los reinos antiguos, surgen otros nuevos, fundados sobre el derecho de conquista o imponiendo su concepción especial sobre la vida y sobre el modo de gobernarla; cómo el helenismo va extendiéndose a través de una ramificadísima red de colonias y cómo en éstas, según suele ocurrir, las gradaciones de la trayectoria cultural son recorridas con un ritmo mucho más rápido.

Florecen el comercio y las actividades industriales, haciendo brotar y satisfaciendo nuevas y cada vez más complicadas necesidades. Nuevas capas de población pugnan

por escalar los más altos puestos. El gobierno tradicional de las ciudades hace crisis y vacila; las antiguas monarquías se ven obligadas a ceder el puesto a la aristocracia, a la tiranía o a la democracia. En contactos pacíficos y (sobre todo en el oriente) en los choques guerreros, el carácter griego va asimilando mucho más intensamente que antes los elementos de la cultura extranjera, en todas las fases de su evolución, y experimentando las múltiples influencias que de ella emanan.

Es evidente que, en medio de estas grandes conmociones, tampoco la vida espiritual del pueblo griego podía sustraerse a los nuevos impulsos. Y en ningún otro campo se refleja más claramente que en el propio campo de la *poesía* cómo, en realidad, los griegos empiezan ahora a desprenderse del pasado, de la tradición de la antigua cultura, al parecer tan firmemente arraigada, tal como se trasluce en la imagen de los poemas homéricos.

La poesía se emancipa, al llegar esta época, de la hegemonía de la forma épica. Va apartándose del ritmo fijo y firmemente reglamentado del verso épico. Y, a la par que con ello abandona el arsenal de palabras, fórmulas e imágenes dadas, va cambiando y ampliándose necesariamente ante ella el horizonte de las ideas. Ya el poeta no aparta su mirada, como antes, de su tiempo y de su persona. Por el contrario, pasa a ser él el eje y el centro de su poesía y sabe encontrar el ritmo más adecuado para expresar las vibraciones de su propio espíritu, en estrecha alianza con la música, que hasta llegar esta época no se convierte en un elemento importante y sustantivo de la vida griega.

Es como si los griegos descubrieran ahora, y no antes, toda la extensión de sus dotes y capacidades y se atrevieran a servirse libremente de ellas. La mano del hombre va adquiriendo, en el transcurso de los siglos, una virtuosidad cada vez mayor para traducir de la fantasía a la corporeidad, bajo todas las formas de las artes plásticas, aquel mundo de belleza en cuyas ruinas se sigue revelando hoy directamente a nuestros sentidos y sin el vehículo de la reflexión, más claramente que en cualesquiera obras literarias, lo que hay de eternamente vivo, lo que hay de perenne, en el arte griego.

La *religión* no podía ser la única que se mantuviera en el antiguo estado, completamente al margen de la transformación general experimentada por la vida toda. Cierto es que en este campo del espíritu escapan a nuestras miradas más todavía que en otros las fuerzas interiores propulsoras del movimiento. Nuestro ojo alcanza a percibir no pocos cambios externos, pero apenas si llegan a nuestro oído, por mucho que lo agucemos, unas cuantas pulsaciones sueltas de la vida que por dentro determina y anima esos cambios.

Comparando los fenómenos religiosos de esta época posterior con los de la Grecia homérica, es fácil comprobar cómo aumentan en proporciones extraordinarias los *objetos* del culto, cómo éste adquiere mayor riqueza y solemnidad, cómo las fiestas

religiosas de las ciudades y los pueblos griegos, combinadas ahora con las artes inspiradas por las musas, cobran mayor belleza y variedad. Los templos y esculturas nos ofrecen un testimonio plástico de cómo, en esta época, han aumentado el poder y la importancia de la religión.

También por dentro, en lo tocante a la fe y a las ideas religiosas, debió de haber cambiado mucho, como puede inferirse a juzgar por el brillo esplendoroso que ahora, por primera vez en su plenitud, rodea al Oráculo de Delfos, con todas las nuevas manifestaciones de la vida religiosa de Grecia que irradian de este centro espiritual.

En esta época va produciéndose también, bajo la influencia de una sensibilidad moral más profunda, aquella transformación de la concepción religiosa del mundo que, más tarde, nos mostrará sus contornos ya acabados en Esquilo y en Píndaro. La época que comenzaba era, decididamente, "más religiosa" que la que tiene por centro a Homero. Parece como si los griegos hubiesen vivido en aquel entonces, por lo menos, una vez, y los griegos habrían de volver a vivir reiteradamente en tiempos posteriores, en el que el sentido de una libertad conquistada, por lo menos, a medias se ve empañado por los temores y las limitaciones, amedrentado por imaginarios poderes invisibles y, dejándose llevar de la influencia de experiencias sombrías y deprimentes, siente la nostalgia de volver hacia atrás y de arroparse en ideas quiméricas pero consoladoras, que descargan al espíritu humano de una gran parte de propia responsabilidad.

Las sombras en que aparecen envueltos estos tiempos de transición nos ocultan también la génesis y la trayectoria de una nueva fe en el alma, esencialmente distinta de la homérica. Pero los resultados de esta trayectoria aparecen ante nosotros con bastante claridad. Y podemos darnos cuenta todavía hoy de cómo se desarrolla, en esta época, un culto del alma sujeto a reglas precisas y cómo, a la postre, se plasma lo que podemos llamar, en el pleno sentido de la palabra, la fe en la inmortalidad; todo ello, como consecuencia de fenómenos que, en parte, representan la aparición de antiguos elementos de vida religiosa que el periodo anterior no había dejado manifestarse y, en parte, la entrada en escena de fuerzas totalmente nuevas, que, unidas a los elementos antiguos ahora renovados, hacen surgir algo que no es ni lo uno ni lo otro.

1. El culto de los dioses ctónicos

Lo que a un estudio comparativo de la trayectoria religiosa en la Grecia posthomérica se le revela en seguida como un elemento nuevo es, principalmente, el culto tributado a los dioses ctónicos, es decir, a los dioses que moran en el interior de la tierra. Y, sin embargo, no cabe la menor duda de que estas deidades figuraban, ya desde muy antiguo, en el panteón de la fe griega; entre otras cosas, porque, vinculadas como lo estaban al suelo de la comarca que los adoraba, estas deidades son los más auténticos dioses locales, los verdaderos dioses del lugar patrio.

También Homero conoce estas deidades; lo que ocurre es que la poesía las despoja de todas sus limitaciones locales y territoriales para transportarlas a un remoto reino subterráneo, situado más allá del Océano e inaccesible a los hombres *vivos*. Aides y la espantosa Perséfona reinan allí como vigías y guardadores de las almas, pero sin que desde aquella inasequible lejanía puedan ejercer el menor influjo sobre la vida ni los actos de los hombres que viven sobre la tierra.

Tampoco el *culto* conoce estas deidades más que por sus vínculos específicos con las distintas comarcas y las diversas comunidades religiosas. Cada una de éstas, sin cuidarse para nada de las ideas armonizadoras sobre un reino cerrado de los dioses (tal como lo conoce la epopeya), sin prestar atención a las pretensiones iguales a las suyas y en pugna con ellas mantenidas por las comunidades vecinas, rinde culto a los dioses subterráneos como si fuesen patrimonio exclusivo de su tierra, de su comarca. Y es en este culto local donde los dioses ctónicos revelan su verdadera faz, tal como la veía la fe de sus adoradores. Son los dioses que corresponden a una población sedentaria, campesina, de tierra adentro. Estos dioses, albergados bajo la superficie de la tierra, ofrecen a los habitantes de la comarca que los adora dos cosas. Bendicen a los vivos sus tierras, protegen el cultivo de los campos y velan por los frutos y las cosechas. Custodian, además, las almas de los muertos, que llevan consigo a lo profundo. Y, en algunos lugares, envían a los hombres, desde el reino de los espíritus, augurios sobre las cosas del porvenir.

Entre los nombres de estos dioses subterráneos se destaca, como el más augusto de todos, el del Zeus Ctonio. Es, al mismo tiempo, el nombre más general y más exclusivo del dios subterráneo por antonomasia, sentido general inherente al nombre del "dios" por excelencia que la advocación de "Zeus" conserva en muchos cultos locales, acompañado de un predicado que precisa y concreta el dios de que se trata. La *Iliada* menciona en un lugar al "Zeus subterráneo"; pero trátase, simplemente, del dueño y señor del remoto reino de los muertos, del Hades, que también en la *Teogonía* de

Hesiodo aparece designado una vez como “Zeus el ctónico”. Pero el poema campesino de Hesiodo añade una nueva nota al concepto de este dios, pues aconseja al labrador beocio que, al cultivar sus campos, eleve sus preces al Zeus ctónico. También en la isla de Micono se sacrificaba al Zeus Ctonio “para que velase por los frutos de la tierra”.

Pero este dios de los vivos y los muertos se nos presenta bajo muy diversos ropajes, con bastante mayor frecuencia que bajo este nombre general y augusto. Gustábase de dar a las deidades albergadas en las profundidades de la tierra nombres lisonjeros y cariñosos que, tratando de halagar al augusto dios, fuente de todas las bendiciones, envolvían en apaciguadores eufemismos el lazo atemorizador de su poder.[1]

También Hades debía de ser para sus adoradores, a la par que el dios de los muertos, una deidad encargada de bendecir la tierra y velar por sus frutos, del mismo modo que es el señor de las almas aun en aquellos casos en que “por miedo al nombre de Hades”, se le designa con los nombres de Plutón, Pluteo o Zeus Pluto, que denotan solamente su virtud como fuente de bendiciones.

La tutela sobre los vivos y los muertos es compartida asimismo por la deidad femenina de las profundidades de la tierra que se conoce con el nombre de la Tierra misma, Gea o Ge. Donde se le rendía culto, se esperaba de ella que bendijera los frutos de los campos, pero también le competía el señorío sobre las almas, en unión de las cuales se invocaba a esta diosa y se le hacían sacrificios. Sus santuarios eran objeto de gran veneración, principalmente, en Atenas y en Olimpia, en el centro de los más antiguos cultos divinos. Sin embargo, su figura no parece que había cobrado aún claros perfiles en medio de la gigantesca vaguedad que desdibujaba los contornos de los dioses del remoto pasado. Confundíanse con ella y la desplazaban, no pocas veces, ciertas diosas de la tierra de origen más reciente y menos oscuro. En el culto vivo, rara vez la vemos formando parte de los grupos de deidades masculinas y femeninas de carácter ctónico adoradas conjuntamente en muchos lugares.

En Hermiona, principalmente, florecía ya de antiguo un culto a la Deméter subterránea, combinado con el tributado al Zeus ctónico, bajo el nombre de Climeno, y a la diosa Cora. En otros lugares, adorábase a Plutón y a las dos diosas que acabamos de citar, a Zeus Eubuleo y a las dos mismas deidades, etc. Los nombres del dios subterráneo cambian y fluctúan, pero entre ellos aparecen y reaparecen constantemente, inmutables, los de Deméter y su divina hija. Estas dos diosas, a las que unas veces se rendía culto por separado y otras veces juntas y en unión de otras deidades afines a ellas, ocupan con mucha diferencia el lugar más importante en el culto tributado a los dioses ctónicos. El esplendor y la gran difusión de su culto a través de todas las ciudades griegas de la metrópoli y las colonias es la mejor prueba de que desde los tiempos de Homero tuvo que haberse operado, necesariamente, un cambio en

lo tocante al sentimiento religioso y al culto divino. Los poemas homéricos no dan idea del carácter ni de la importancia que más tarde habría de revestir el culto de Deméter y Perséfona. Para Homero, Perséfona es, únicamente, la severa e inabordable reina del mundo de los muertos y la diosa Deméter se limita a bendecir los frutos de los campos, al margen del círculo de los olímpicos, sin que sus poemas sugieran tampoco la existencia de ninguna relación estrecha entre la madre y la hija.

Pero, al llegar los nuevos tiempos, después de muchas y movidas fluctuaciones, las dos diosas aparecen íntimamente relacionadas entre sí, y parece como si hubiesen intercambiado algunos de sus atributos y virtudes primitivos: ambas se presentan, ahora, como deidades ctónicas, dedicadas conjuntamente a proteger la agricultura y a prodigar sus cuidados a las almas de los muertos. No es posible saber cómo se operó, en detalle, este cambio. Parece que Deméter, detrás de cuyo nombre se reconocía o trataba de reconocer, ahora, una segunda "Madre Tierra", fue suplantando alguna que otra vez, en el culto, a la diosa Gea, trabando así más estrechas relaciones con el reino de las almas, situado en las profundidades de la tierra.

A medida que aumentaba el número de los dioses subterráneos e iba extendiéndose y ganando importancia su culto, estas deidades iban cobrando ante los vivos una significación muy distinta de la que tenían para los griegos de la época homérica. El mundo de arriba y el de lo profundo fueron acercándose más y más, y el reino de los vivos linda ahora con aquel mundo del más allá gobernado por los dioses ctónicos. Se abre paso, aquí y allá, la antigua creencia de que el dios, no inasequible, mora en las grutas de la propia comarca, cuyas tierras habitan y trabajan sus vecinos, sin que venga a empañar completamente su brillo, como antes, el esplendor poético del mundo de los dioses olímpicos, dueños y señores de todo.

En un capítulo anterior, hemos hablado de Anfiarao de Tebas, del Trofonio que tenía por albergue la gruta cercana a Lebadea y del Zeus entronizado en la cueva del monte Ida. Estas figuras no son sino vestigios de la misma fe que en un principio servía de base y sustento a todo el culto local de los dioses subterráneos.

El reino de los dioses ctónicos, de los espíritus y las almas, parecía hallarse ahora al alcance de la mano. En muchos lugares de Grecia se mostraban al viajero las llamadas "plutonias", que no eran sino accesos directos al mundo escondido en lo profundo, *psicopompeia* o desfiladeros por los cuales podían las almas salir de las sombras a la luz del sol. En plena ciudad de Atenas, junto al Areópago, había un pequeño desfiladero considerado como morada de los dioses y espíritus subterráneos.

Pero donde más claramente se veía suprimida la separación entre los vivos y los espíritus y dioses de lo profundo, que los poemas homéricos dan por supuesta, es en Hermiona. En esta ciudad, detrás del templo de Ctonia, extendíase el recinto sagrado de

Plutón, o Climeno, en el que se veía una garganta, por la que se decía que Heracles había sacado en su día al can Cerbero, y un "lago de Aquerusia". Tan cerca parecía estar, allí, el reino de las almas, que los vecinos de Hermiona no se molestaban en proveer a sus muertos del obligado "óbolo de Caronte", el barquero que hacía a las almas cruzar el río que servía de frontera al averno: para ellos, que consideraban a Caronte casi convecino suyo, no había río que separase a la patria de los vivos del reino de los muertos.

Pero, más importante que este acercamiento del reino de las sombras (cuya localización quedaba confiada, la mayor parte de las veces, naturalmente, a la fantasía) es el hecho de que los dioses y los espíritus subterráneos se hallan, ahora, más cerca de la sensibilidad de las gentes. En muchas fiestas y en muchos días memorables, los pensamientos de los vivos se vuelven con frecuencia al más allá; los dioses que allí reinan reclaman y recompensan la adoración que les es tributada así por las ciudades como por los individuos. Y en el cortejo de los dioses ctónicos y siempre íntimamente relacionadas con ellos, las almas de los muertos son objeto de un culto que, en muchos aspectos, se remonta más allá de las costumbres imperantes en la época de Homero.

2. Cuidados y culto tributados a los muertos

El primer deber de los sobrevivientes hacia los muertos consiste en enterrar su cuerpo del modo usual en cada lugar y en cada tiempo. La época a que nos estamos refiriendo es más escrupulosa que la de Homero en el cumplimiento de este deber: mientras que en los poemas homéricos se da el caso de que se niegue la sepultura a los enemigos caídos en la guerra, ahora se considera como un deber religioso, rara vez infringido, el entregar los cadáveres de los adversarios para que reciban sepultura. Y, tratándose de gentes que en vida pertenecieron a la propia ciudad, constituye un gravísimo delito privarles de los honores del entierro; sabido es qué venganza tan espantosa ejerció el excitado pueblo de Atenas contra los estrategas que intervinieron en la batalla de las Arginusas, por haberse olvidado de este primordial deber.[2]

Nada hay que pueda relevar al hijo de la obligación de enterrar al padre y presentarle las ofrendas funerarias. Y si, por acaso, los deudos dejaban incumplido este deber, la ley encomienda al demarca, en Atenas, el velar por el enterramiento de los individuos de su demos. Pero, más allá aún que la ley llega el precepto religioso. En la sagrada fiesta de los campos consagrada a Deméter, el *Buzyges* de Atenas[3] pronunciaba una maldición sobre las cabezas de quienes dejasen un cadáver insepulto.

No se crea que era una norma de policía sanitaria lo que los dioses ctónicos protegían con tanto celo; no es esta norma, por cierto, sino única y exclusivamente "los mandatos no escritos" de la religión los que cumple Antígona cuando cubre con un ligero polvo el cadáver de su hermano, pues basta con un enterramiento *simbólico* para desviar el "horror" (ἄγος). Es posible que intervinieran también en esto las emociones nacidas de la pura piedad; pero la verdadera idea determinante, con la que, por lo demás, nos encontramos ya en la *Iliada,* era la de que el alma del insepulto no podía encontrar la paz en el más allá. Flotaba como un espectro y su cólera se volcaba sobre la comarca en que era retenida contra su voluntad, por donde la frustración del enterramiento era "peor aún para los causantes de ella que para el que se quedaba sin enterrar".

Los delincuentes ajusticiados eran, según lo más probable, arrojados por el Estado a una fosa, sin darles tierra, y a los traidores a la patria y a los profanadores de templos les negaba la sepultura en su patria, lo cual constituía, sin ningún género de duda, un castigo espantoso, pues el desterrado que recibía sepultura en tierra extraña estaba condenado a que su alma no recibiera los cuidados permanentes que, en el culto del alma, sólo la familia puede tributar a sus deudos muertos *en la patria*, y precisamente en el lugar en que sus restos mortales descansan, y no en otro.

Lo que en detalle sabemos acerca de las prácticas de enterramiento no difiere, en sus rasgos fundamentales, de las costumbres seguidas en la época homérica y que ya entonces no pueden explicarse enteramente por la fe. La mayor parte de las cosas nuevas con que nos encontramos son, probablemente, usos antiquísimos posteriormente restaurados. La santidad del acto se percibe claramente a través de algunos rasgos concretos.

Después de que el más próximo deudo del muerto se encarga de cerrarle los ojos y la boca, el cadáver es lavado y ungido por las mujeres de la parentela, las cuales lo amortajan luego con ropas limpias y lo tienden en el interior de la casa, para que sea solemnemente velado. En Atenas, era costumbre, de origen supersticioso, extender orégano debajo del cadáver;[4] colocábanse también debajo de él cuatro sarmientos de viña quebrados, y en la tumba el cadáver enterrábase también sobre sarmientos; debajo de las angarillas sobre las que se tendía al muerto, se colocaban cuatro vasos para ungüentos de esa forma esbelta que tan bien conocemos de las reproducciones de sepulcros de la época,[5] y en la puerta del aposento, para la purificación de los que se separasen del cadáver religiosamente manchados, un recipiente lleno de agua, y precisamente agua tomada de una casa extraña a la del muerto. Unas ramas de ciprés colocadas a la puerta de la casa mortuoria indicaban que en ella se velaba un cadáver, para que quienes pasaban por la calle y se asustaban de ello no se acercasen. La cabeza del muerto solía adornarse, siguiendo una costumbre que aún no conocía Homero, con cintas y coronas, como signo, al parecer, de respeto y veneración a la alta dignidad adquirida por el muerto.[6]

Una vez amortajado y tendido el cadáver, empezaba el *planto fúnebre,* que era, precisamente, la finalidad fundamental del velorio. Las costumbres del Estado de los eupátridas de la antigua Atenas habían dado mucho pábulo, desde todos los puntos de vista, a la pompa fúnebre, fomentando un excesivo culto de las almas. Las leyes de Solón esforzáronse en reprimir y atenuar, en diversos aspectos, estos excesos. Pusieron coto, entre otras cosas, a la tendencia a extender desmesuradamente las ceremonias y fiestas fúnebres en presencia del cadáver. Esta legislación disponía que sólo tomasen parte en ellas las mujeres unidas al muerto por el más cercano parentesco, las únicas a quienes incumbía como un deber el culto del alma del difunto, y prohibía excesos tales como las explosiones violentas de dolor, el acto de arañarse las mejillas y golpearse el pecho y la cabeza,[7] así como el de entonar "poesías", que debían de ser verdaderas canciones funerarias por el estilo de las que Homero hace que las mujeres entonen junto al cadáver de Héctor. Ya antes de que el cadáver fuese sacado de la casa mortuoria para enterrarlo, era antiquísima costumbre sacrificarle algunos animales propiciatorios, costumbre prohibida también, al parecer, por las leyes de Solón.

También en otros estados se inclinaba la legislación a restringir la excesiva violencia del planto funerario, costumbre que, lo mismo en la antigua Grecia que en tantos “pueblos primitivos”, en los que aún hoy sigue manifestándose en toda su violencia originaria, no nacía tanto de un impulso de piedad ni del sincero dolor humano, el cual jamás es dado al ruido y a las turbulencias, sino de la antigua creencia de que al alma del difunto, presente aunque invisible, le eran gratas las manifestaciones de dolor, cuanto más ruidosas y violentas mejor, provocadas por su irreparable pérdida. Este desaforado planto fúnebre forma ya parte del *culto* del alma del muerto.[8]

A lo que parece, el cadáver no era nunca velado más que durante un día. Al tercer día después de ocurrida la muerte, por la mañana temprano, era sacado de la casa sobre las mismas angarillas en que había estado tendido. Las leyes viéronse también obligadas a reprimir, desde diversos puntos de vista, la excesiva pompa de que se revestía el cortejo fúnebre. Uno de los antiquísimos “vasos dipilónicos”[9] ilustra bastante bien, en su pintura de un cortejo fúnebre, suponiendo que sea más o menos verídica, la brillantez y solemnidad de que, en la época de la antigua aristocracia, aparecía revestida también esta parte del culto a los muertos. En ella, vemos al cadáver colocado sobre un elevado catafalco en un coche tirado por dos caballos, escoltado por hombres con la espada en la mano y seguido por largo cortejo de plañideras golpeándose la cabeza en señal de duelo.



Mujer llorando ante una tumba. (De un lecito blanco de mediados del siglo V a.C.)

Pocas son las noticias que poseemos acerca de los detalles del enterramiento. Sabemos, por testimonios incidentales de los escritores, confirmados por los hallazgos hechos en los sepulcros de las comarcas griegas, que además de la práctica de la cremación, seguida con carácter exclusivo en la época homérica, existía también la costumbre de enterrar los cadáveres sin quemar. Aun en los casos de cremación, no se quería que el cadáver fuese destruido sin dejar rastro. El hijo encargábase de recoger cuidadosamente de entre las cenizas los restos de los huesos del padre, para

conservarlos en una urna o caja. Cuando el cuerpo era inhumado sin quemar, se lo depositaba —siguiendo, evidentemente, una costumbre de origen extranjero— en un ataúd de barro o de madera, o bien se confiaba directamente a la tierra, sin ataúd de ninguna clase (que sería, indudablemente, la costumbre más antigua, de origen griego), tendido sobre una capa de hojas[10] o, allí donde la estructura del terreno lo consintiera, sobre un lecho de piedra, en una cripta abierta en la roca.

El alma, una vez liberada de su envoltura corporal, sigue conservando un hogar en el resto del cuerpo que en vida habitara. Para que los utilice y encuentre en ellos recreo y regocijo, se entierran con sus restos mortales, no todos los cacharros y herramientas que el muerto poseyera en vida, ni mucho menos (aunque, en un principio, probablemente sería así), pero sí una parte de ellos, muchos de los cuales han sido rescatados de las tumbas antiguas abiertas por los modernos. Los griegos no creían, sin embargo, que esta vida en la sombra durara eternamente. Las temerosas medidas adoptadas para asegurar la conservación de los cadáveres a lo largo de los siglos, mediante el embalsamamiento y otros recursos semejantes empleados con algunos cadáveres descubiertos en los sepulcros micénicos, sólo se conservaban, en estos tiempos posteriores a que nos referimos, como una reminiscencia de la antigüedad, en el enterramiento de los reyes de Esparta.



Mujer y doncella; el muerto en el catafalco; mujer preparándose para el entierro. (Lecitos del tercer cuarto del siglo V a.C.)

Una vez enterrado el cuerpo, la psique del muerto pasa a formar parte de la pléyade de los seres invisibles, de “los mejores y los más altos”. Esta creencia, que Aristóteles considera viva entre los griegos desde tiempo inmemorial, apunta claramente, en el culto de estos siglos posthoméricos, de entre la oscuridad en que aparecía envuelta en la época de Homero. El alma del difunto tiene su comunidad especial obligada a rendirle culto, compuesta, naturalmente, por sus deudos y su familia y limitada a ellos.[11]

La tumba era un lugar sagrado: aquel en que los deudos rendían culto y adoración a

las almas de los miembros de su familia que vivieron antes que ellos. La estela sepulcral señala la santidad del lugar; los árboles plantados alrededor del sepulcro que a veces formaban bosques o bosquecillos enteros (como los que rodeaban, muchas veces, los altares y los templos de los dioses) destinábanse, al parecer, a servir de lugar de esparcimiento de las almas.

Las ofrendas y sacrificios seguían, por lo general, inmediatamente al enterramiento. Parece que era práctica generalizada la de ofrecer al muerto libaciones de vino, aceite y miel. En tiempos antiguos, no debían de tener nada de extraordinario los sacrificios de sangre, como los que Homero nos pinta junto a la pira de Patroclo y a la de Aquiles. Las leyes de Solón prohíben expresamente sacrificar un buey al muerto, y en Ceos sabemos que la ley autorizaba expresamente también solemnizar el acto del entierro con "un sacrificio previo, según las costumbres de los padres".

Al volver del entierro y después de haberse sometido a una purificación religiosa, los deudos, ceñidos con coronas (pues hasta entonces se habían abstenido de la coronación), celebraban el banquete fúnebre. Este acto formaba también parte del rito del culto al alma. El alma del difunto considerábase presente e incluso como el anfitrión de la comida; y era el temor a concitar contra sí las iras de aquel comensal invisible el que inspiraba la costumbre de no mentarlo, durante el banquete, más que en términos elogiosos. Además, al tercero y al noveno día del entierro, se le servía al muerto una comida directamente en su tumba. El noveno día era, al parecer, según la costumbre antigua, el que marcaba el final del periodo de luto.[12]

Terminadas las fiestas y ceremonias que seguían directamente al entierro, los parientes del muerto seguían obligados a velar por su tumba y también por su alma; el hijo y heredero del difunto, sobre todo, no tenía deber más sagrado que el de ofrendar al alma de su padre "lo usual" (τα νόμιμα). Lo usual, es decir, lo obligado según la costumbre, eran, en primer lugar, las ofrendas aportadas a los muertos en las fiestas funerarias fijas, durante varios días del año. El 30 de cada mes celebrábase, regularmente, una fiesta en honor de los difuntos. Y un día del año, en la "genesia", conmemorábase indefectiblemente, por medio de sacrificios, el cumpleaños de la persona muerta. El día de su nacimiento seguía revistiendo cierta significación para su psique, ahora desprendida del cuerpo. Como se ve, no existía un abismo infranqueable entre la vida y la muerte; era como si ésta no hubiese venido a interrumpir el curso de la vida.

Además de estas "genesias", que variaban, naturalmente, con cada familia, existía en Atenas una fiesta, conocida también con el nombre de "genesia", que todos los vecinos conjuntamente ofrecían a las almas de sus deudos muertos y que se celebraba el día 5 del mes de Boedromion. Las fuentes hablan también de la "nemesia" como de una fiesta

ateniense en honor de las almas (destinada, probablemente, a desviar la cólera de estos espíritus, siempre temida por los vivos),[13] y asimismo tenemos noticia de diversas fiestas de difuntos celebradas en otros estados.

La gran fiesta en honor de todas las almas, correspondiente a nuestro día de los difuntos, caía al final de la fiesta dionisiaca de la Antesteria,[14] o sea en la primavera, formando parte de ella. En esta fiesta, los muertos retornaban al mundo de los vivos, como en Roma por los días en los que *mundus patet* o en el día de los fieles difuntos, según la creencia de nuestro pueblo. Aquellos días pertenecían a las almas (y a su dueño y señor, que era Dionisos); eran "días impuros", inapropiados para cualquier asunto civil, temporal; durante ellos permanecían cerrados los templos de los dioses. Para proteger a los vivos contra los espíritus, que circulaban invisibles entre ellos, empleábanse diversos medios, probados por la experiencia: mascábanse, por la mañana temprano, hojas de majuelo y embadurnábanse con pez las pilastras de las puertas, para ahuyentar a los espíritus indeseados. La familia llevaba a sus muertos ofrendas semejantes a las que en nuestros días siguen tributándose todavía, en muchos pueblos, a las almas de los difuntos.

El último día de la fiesta, el de las "quitras", no consagrado a ninguno de los dioses olímpicos, sino única y exclusivamente al Hermes subterráneo, vigía de las almas, se hacían libaciones a los muertos y se llevaban a aquel dios, pero no para él, sino para los "muertos" vasijas con frutos de la tierra cocidos y granos (eran estas vasijas las que daban nombre al día). Tal vez se arrojaran también, como sacrificio u ofrenda a las almas, por alguna garganta o abertura de la tierra o en el templo de la Gea Olimpia, pasteles de miel. Las almas que afluían en tropel eran obsequiadas asimismo en las casas. Por último, aquellos huéspedes invisibles y poco gratos a la larga eran desahuciados, como al final de las fiestas de los difuntos solía hacerse y sigue haciéndose todavía hoy en algunos pueblos antiguos y modernos. "¡Fuera de aquí, oh, *keres,* pues las antesterias han terminado!", se gritaba a las almas, para ahuyentarlas, dándoles en esta ocasión, cosa curiosa, el antiquísimo nombre cuyo sentido originario había olvidado ya Homero, pero no así el lenguaje popular del Ática.[15]

Cómo, bajo la influencia de una civilización que tendía a encauzar, poco a poco, todo lo sublime hacia lo idílico pudo el culto del alma ir adquiriendo cierta dulce familiaridad, lo comprende, hasta cierto punto, quien contemple las representaciones plásticas de este culto que adornan los vasos de ungüento que en el Ática se usaban en los enterramientos y que luego acompañaban al cadáver en su tumba, si bien es cierto que los que a nosotros han llegado proceden, en su mayoría, del siglo IV.[16] Estas imágenes esbozadas respiran, indudablemente, un aire de grata familiaridad. Vemos en ellos a los dolientes que adornan las tumbas con cintas y guirnaldas; los adoradores del

muerto se acercan a la sepultura con gesto de devoción y llevan al muerto, para que se recree en ellos, diversos objetos de uso cotidiano, tales como espejos, abanicos, espadas, etc. De vez en cuando, uno de los vivos trata de llevar esparcimiento al alma del muerto con músicas. Otros le llevan ofrendas de diversas clases: pasteles, frutos, vino; en ninguna parte vemos sacrificios de sangre.

La idea que en otro tiempo reinaba era, evidentemente, más sublime y también, sin duda alguna, más temerosa. De ella nos dan una idea, con las solemnes actitudes que reflejan, los relieves mucho más arcaicos que se han encontrado en los sepulcros de Esparta.[17] En ellos vemos cómo se acercan a los padres entronizados otras figuras más pequeñas que representan a los miembros de la familia que acuden a adorar sus almas, llevándoles flores, frutos de granado y también animales de los considerados aptos para el sacrificio: un gallo, un cerdo, un carnero. Otras imágenes, que corresponden a tipos ya posteriores de estos "banquetes fúnebres", representan a los muertos de pie (no siendo raro que aparezcan junto a un caballo) o reclinados sobre un triclinio, recibiendo las libaciones de los supervivientes.

Estas obras plásticas nos permiten apreciar la distancia a que los espíritus de los muertos se hallan de los vivos: los muertos aparecen representados aquí, en efecto, como seres "mejores y más poderosos" que los que aún disfrutan de vida; ya no hay un gran trecho entre su estado actual y el momento en que se verán ungidos por la dignidad heroica. Las libaciones que aquí aparecen ofrendadas a los difuntos con arreglo a un ritual minuciosamente establecido, con bebidas en las que entran como elementos la miel, el agua, la leche, el vino y otros líquidos, constituyen siempre una parte esencial de las ofrendas hechas a los muertos. Y también, en algunos casos, los sacrificios de sangre, especialmente las ovejas (rara vez los bueyes) de piel negra, las cuales deben quemarse íntegramente para que las almas disfruten por entero de ellas, que era también el ritual establecido para los espíritus subterráneos.

Todo este culto, eminentemente sensual, descansa sobre la premisa, a veces claramente expresada, de que el alma del muerto es capaz de disfrutar materialmente de lo que se le ofrenda, y además lo necesita. Por otra parte, se considera que el alma no se halla privada del don de la percepción sensorial. Siente y percibe todo lo que acaece junto a su tumba; no es bueno llamar su atención, y lo mejor que se hace es deslizarse de puntillas por delante de su sepultura, sin hacer ruido. El pueblo, según una conocida frase de Platón, abrigaba la creencia de que las almas de los muertos rondaban y flotaban junto a sus tumbas. Y los vasos de ungir, empleados en Atenas, ilustran esta creencia, pues representan a las almas volando junto a la sepultura de los muertos, a la par que tratan de dar a entender, por el diminuto tamaño de estas figuras aladas, su contradictoria corporeidad incorpórea y su invisibilidad para los ojos terrenales.

A veces, las almas revisten también la forma de seres corpóreos y visibles, que suele ser, al igual que en el caso de los dioses subterráneos y los héroes, la forma de una serpiente.[18] Y no siempre aparecen vinculados tampoco a su tumba o a las inmediaciones de ella. A veces, retornan a los lugares que en vida les fueron familiares, entre los vivos, sin necesidad de aguardar, para hacerlo, a los días consagrados a los difuntos en las Antesterias.

Tampoco a los griegos les era ajena la costumbre de abstenerse de recoger las cosas caídas en el suelo, dejándolas allí para que las arrebatasen las almas que andaban sueltas por la casa.[19] Y, aunque los vivos no las vean, las almas escuchan lo que se habla de ellas, si es algo malo; sabemos que una ley de Solón prohibía denostar a los muertos, bien fuese para amparar su impotencia, bien, por el contrario, para precaver a los vivos contra la venganza de los invisibles poderosos. No es otro el verdadero y popular sentido de aquel precepto que reza *de mortuis nil nisi bene*. Los descendientes de un muerto pueden llevar ante los tribunales a quien lo calumnie. Y el hacerlo así figura entre sus deberes religiosos para con el alma del difunto.

Como todo culto, el de las almas tiene más que ver con la relación existente entre el demonio y los vivos que con la esencia y naturaleza de aquél. A las almas se les tributa sacrificios, lo mismo que a los dioses y a los héroes, porque se las considera como poderes invisibles, como un tipo especial de "bienaventurados", nombre que ya en el siglo V se daba a los difuntos. Se trata de congraciarse con ellos o, por lo menos, de no concitar contra sí su furia, ya que son muy irritables.[20] Se confía en obtener su ayuda en caso de apuro o necesidad; y, sobre todo, se les atribuye, al igual que a los dioses ctónicos, de cuyo reino han pasado a formar parte, el poder de favorecer a la agricultura y de interceder en favor de las nuevas almas, cuando éstas nazcan. De aquí que en las bodas se ofrezcan libaciones a las almas de los antepasados.[21]

Ahora bien, si es bueno y aconsejable, en interés de quien les rinde culto, ganarse la voluntad de estos poderes invisibles que son las almas mediante ofrendas y sacrificios, aún resulta más obligado venerarlas por un sentimiento de piedad no inspirado ya en el propio provecho, sino en el honor y la conveniencia de los muertos a quienes se rinde culto; y es este deber piadoso, que presenta, evidentemente, un matiz muy peculiar, el que imprime su carácter específico al culto del alma y a las ideas que le sirven de base.

Las almas dependen del culto que les tributan los miembros de su familia que aún viven y su suerte se halla determinada por el carácter de este culto. La fe en que tiene su raíz este culto del alma difiere totalmente de la concepción expresada en los poemas homéricos, según la cual las almas, desterradas en el remoto reino del Hades, quedan eternamente sustraídas a los cuidados y deberes de los vivos. Y es también completamente distinta de la fe que los misterios infundían a sus creyentes. Según las

nuevas ideas, el castigo o la recompensa que las almas de los muertos encuentran en la otra vida no dependen de sus propios *méritos* (religiosos o morales).

Estas diversas corrientes de la fe discurren paralelamente, por cauces separados. No cabe duda de que el culto del alma y los horizontes de su fe guardan el más estrecho contacto con el culto a los héroes; pero la diferencia entre uno y otro es, sin embargo, grande. El culto del alma no envuelve ya ningún privilegio especial conferido a unos cuantos individuos por milagro divino; ahora, cada alma tiene derecho a que sus deudos velen respetuosamente por su suerte, y el destino de todas y cada una de ellas depende, no de su especial naturaleza ni de la conducta que en vida siguiera, sino de la que los supervivientes sigan con respecto a ella.

De aquí que cada cual, al ver acercarse la hora de la muerte, piense en la "salvación de su alma", que tanto vale decir en el culto que pueda asegurarle para después que se haya separado de su cuerpo. A veces, instituye testamentariamente, para ello, una fundación especial. Si deja un hijo, puede morir tranquilo, seguro de que él velará cuidadosamente por la suerte de su alma; si el hijo es aún menor de edad, su tutor se encargará de aportarle las obligadas ofrendas entre tanto que el hijo alcance la edad necesaria para hacerlo personalmente. Los esclavos manumitidos por él en vida deben cumplir también con su deber de rendir periódica y regularmente culto al alma del que fuera su señor. Quien no tenga hijos tomará, ante todo, las medidas oportunas para prohijar a un vástago de otra familia, quien a cambio de recibir su patrimonio hereditario asumirá la obligación de rendir permanente y regularmente culto de su padre adoptivo y de los antepasados de éste, velando de este modo por la suerte de sus almas. No es otro, en efecto, el verdadero y primitivo sentido del acto jurídico de la adopción.[22]

Todo culto, toda perspectiva de vida plena y de bienestar del alma separada del cuerpo —pues tal era la idea simplista entonces profesada— descansa sobre una premisa: la cohesión de la familia. Las almas de los padres de generaciones anteriores son, claro está que en un sentido restringido, dioses familiares, los *dioses de la familia*. Hemos dado, evidentemente, con la verdadera raíz de toda la creencia en el alma y nos inclinamos a considerar como una intuición certera el criterio de quienes ven en este culto familiar de las almas una de las más remotas fuentes de toda religión, más antigua aún que la adoración de los altos dioses del Estado y de la colectividad, e incluso que la de los mismos héroes, es decir, de las almas de los antepasados de comunidades más extensas del pueblo.

La familia es anterior al Estado,[23] y en todos los pueblos que no han traspasado los linderos de la formación de la familia para entrar en el terreno de la creación del Estado encontramos, infaliblemente, las manifestaciones propias de esta fe en el alma. Entre los

griegos, que tantas cosas nuevas supieron asimilarse en el transcurso de su historia, esta fe se conservó, sin abandonar por ello las viejas tradiciones, a la sombra de los grandes dioses y de su culto, en medio del formidable despliegue del poder y las instituciones del Estado. Sin embargo, estas instituciones, más poderosas y más extensas, vinieron a coartarlo y a entorpecer su desarrollo. De haber sido éste más libre, no cabe duda de que las almas de los antepasados habrían llegado a adquirir el rango de poderosos espíritus de la casa al calor de cuyo hogar habían recibido en otro tiempo sepultura, al llegarles la hora del eterno descanso. Pero los griegos no llegaron a tener nada parecido al *lar familiaris* de los itálicos. Lo más parecido a esto es, indudablemente, el "demonio bueno" venerado por la familia helénica. Quien sepa contemplar atentamente esta institución descubre en ella, sin ningún género de duda, el alma de un antepasado de la casa convertido en su espíritu bueno y tutelar; pero los griegos llegaron a olvidar el verdadero origen de este "demonio".[24]

Teniendo en cuenta una serie de indicios concretos, ya señalados, podemos llegar a la conclusión de que, en tiempos anteriores, cuando todavía las ciudades estaban gobernadas por los linajes nobles, el culto de los muertos era practicado con mayor pompa y más viva devoción que en los siglos más allá de los cuales apenas llega nuestro conocimiento, o sean los siglos VI y V. Y no tenemos más remedio que deducir de ello la existencia, en aquellos tiempos más antiguos, de una fe más intensa en la fuerza y el poder de las almas, a tono con la mayor fuerza y el mayor esplendor del culto que entonces se les rendía. La fe y la práctica antiguas parecen traslucirse con gran fuerza a través de la oscuridad y la indiferencia de la época que nos habla en los poemas homéricos. A partir del momento en que los avances de la cultura emancipan al individuo de las tradiciones de su pueblo, van matizándose de diversos modos, necesariamente, los sentimientos y las ideas individuales. Es posible que se interfieran, enturbiando la claridad de las concepciones, ciertos puntos de vista homéricos, con los que todo el mundo podía familiarizarse a través de la poesía: incluso allí donde el culto del alma es practicado con la más profunda devoción se trasluce de vez en cuando, involuntariamente, la idea, en el fondo incompatible con ese culto, de que el alma así venerada mora "en el Hades".[25]

Ya en una época anterior se manifiesta la creencia, que llega incluso más allá de Homero, de que nada sobrevive a la muerte; y sabemos que los oradores áticos se permitían hablar a su público en tono escéptico de la esperanza de que la conciencia y la sensibilidad del hombre perdurasen después de la muerte. Sin embargo, estas dudas referíanse exclusivamente a la concepción teórica sobre la pervivencia del alma. El *culto* tributado a las almas subsistía en el seno de las familias. Hasta los incrédulos, siempre y cuando fuesen hijos fieles de su ciudad y se hallasen compenetrados con sus

costumbres y tradiciones, preocupábanse de proveer en sus actos de última voluntad lo necesario para velar por el culto permanente de su alma y las de sus deudos, como en su testamento lo hizo Epicuro, con gran asombro de la posteridad. Hasta los faltos de fe se atenían a las prácticas del *culto* como a otras tradiciones de la vida, y el propio culto se encargaba de engendrar a su vez, en muchos, la *fe,* que era lo único que lo justificaba.

3. Elementos del culto al alma en la venganza de la sangre y en la expiación del asesinato

También la corporación sacerdotal a quien los estados griegos conferían la máxima autoridad en la ordenación del culto tributado a los poderes invisibles, es decir, los sacerdotes del Oráculo de Delfos, llegó a ejercer una gran influencia en la reanimación y el desarrollo del culto del alma. Ante los signos amenazadores del cielo, el dios de Delfos, consultado por el Estado, ordenaba probablemente que, además de sacrificar a los dioses y a los héroes, "se sacrificase a los muertos, por sus deudos, en los días indicados para ello y siguiendo las normas establecidas por los usos y la tradición". El dios délfico ejercía también su tutela sobre los derechos de los muertos; y el hecho de que sus oráculos confirmasen la santidad del culto del alma tenía, por fuerza, que contribuir eficazmente a conservar y hacer valer este culto, ganando para él el respeto de los vivos.

Y las normas de Delfos tenían una influencia aún más profunda cuando se trataba del culto, no de una persona muerta pacíficamente, sino arrancada a la vida por un acto de violencia. En el tratamiento dado a estos casos destácase con sorprendente claridad el cambio operado en cuanto a la fe en el alma en los tiempos posteriores a Homero.

Los poemas homéricos no acusan, en caso de muerte violenta de un hombre libre, la intervención del Estado en la persecución y el castigo del asesino. Sobre los más próximos parientes o los amigos del muerto pesa el deber de ejercer la *venganza de la sangre* sobre el asesino, si bien éste puede sustraerse a ella mediante un rescate. Esta considerable atenuación de la primitiva idea de la venganza de la sangre tuvo que responder, necesariamente, a una atenuación no menos considerable de la creencia en que el alma del muerto conservaba su conciencia, se hallaba dotada de derechos y ejercía un gran poder, creencia que era precisamente la que explicaba y justificaba el grito vindicativo de su sangre. En rigor, el alma del muerto no participa ya para nada de este arreglo con su agresor, que es, simplemente, un negocio entre vivos.

En una época posterior, la persecución y el castigo del asesinato se hallan regidos ya por normas sustancialmente distintas. El *Estado* reconoce ahora su interés en reprimir todo lo que sean violaciones de la paz. Sólo poseemos testimonios claros acerca de esto en lo que se refiere a las condiciones vigentes en Atenas. En este Estado, según el derecho antiguo, jamás derogado desde que Dracón le diera forma legal, se hallaban exclusivamente autorizados, a la par que irremisiblemente obligados, a perseguir judicialmente al asesino los más próximos parientes del muerto (sólo concurriendo circunstancias especiales se hacía extensivo este derecho y este deber a parientes más

lejanos, e incluso a los miembros de la fratría a la que en vida perteneciera). No cabe duda de que en este deber acusatorio de los parientes se conservaba un resto del antiguo deber impuesto por la venganza de la sangre, modificado a tono con las exigencias del bien público y de las conveniencias del Estado. Los parientes llamados en primer término a "ayudar" a quien ha perdido la vida violentamente a manos de un agresor son los parientes hasta el tercer grado, los mismos que forman parte de la estrecha comunidad del culto, aquellos que tienen derecho a heredar al muerto y a quienes incumbe, a la par, el deber de rendir culto a su alma.

No es difícil comprender la razón a que responde esta obligación, derivada de la antigua institución de la venganza de la sangre: forma también parte del culto del alma, incumbencia de aquel círculo de parientes. Lo que los deudos se hallan obligados a defender no es precisamente un "derecho" abstracto, sino los derechos y pretensiones personales concretos del muerto. En la Atenas de los siglos V y IV manteníase todavía en pleno vigor la creencia de que el alma de una persona muerta por la violencia vagaba sin encontrar sosiego mientras no se vengase el crimen en el asesino, encolerizada por el hecho de que había sido víctima y enfurecida también contra los llamados a vengarlo y que no cumplían con su deber.

El alma de la víctima, así defraudada, se convierte por sí misma en "espíritu de la venganza", y su furia puede acarrear espantosas consecuencias durante generaciones enteras. Los llamados a rendir culto a esta alma tienen, como representantes suyos y ejecutores de sus deseos, el deber sagrado de vengar sin demora los agravios por ella sufridos. El Estado les prohíbe tomarse la justicia por la mano, pero los incita, a cambio de ello, a llevar al agresor o a los agresores ante los tribunales. Y el propio Estado se encarga de pronunciar la sentencia y de ejecutarla, si fuere condenatoria, aplicando el correspondiente castigo, pero no sin conceder a los parientes de la víctima cierta intervención o influencia en su aplicación. Mediante trámites procesales minuciosamente establecidos, los tribunales competentes para ello deciden si la acción que ha causado la muerte de la víctima debe ser considerada como un asesinato premeditado, una muerte casual, involuntaria, o un acto justificado.

Mediante esta distinción, introduce el Estado una reforma a fondo del antiguo régimen de la venganza de sangre, en el que el derecho a vengarse se ponía exclusivamente en manos de la familia de la víctima y en el que, además, según se infiere forzosamente de los poemas homéricos, sólo se tomaba en consideración el hecho escueto de la muerte de un pariente causada por la violencia, sin entrar a investigar para nada el modo como se había producido ni sus móviles. El asesino era, sin más averiguaciones, reo de la pena de muerte, a la que podía sustraerse emprendiendo la fuga antes de que recayera sentencia, pero sin que se la autorizara por

ningún concepto a volver a su patria. La salida del país era el único recurso eficaz para escapar al castigo, ya que el poder del Estado terminaba en sus fronteras. Y también el poder del alma sedienta de venganza quedaba circunscrito al territorio de su patria, al igual que el de todos los espíritus vinculados al lugar en que se les rinde culto. Si, trasponiendo la frontera, "el autor de la muerte se sustrae a la acción de aquel a quien ha ofendido, es decir, del alma del muerto que clama por venganza", puede considerarse salvado, aunque no justificado: no es otro el sentido de este destierro voluntario, autorizado por las normas establecidas.

El hecho de dar muerte involuntariamente a una persona se castiga con el destierro por tiempo limitado, al expirar el cual los parientes de la víctima están obligados a otorgar su perdón al autor de la muerte, a su regreso a la patria; perdón que, mediante acuerdo unánime, debe serle concedido, incluso, antes de que salga al destierro, con lo que éste le es totalmente remitido. Indudablemente, este perdón debe ser otorgado, al mismo tiempo, en nombre del muerto, cuyos derechos representan los parientes, lo mismo que la propia víctima, herida de muerte, podría perdonar al causante, incluso tratándose de un hecho deliberado, eximiendo con ello a los parientes del deber de llevarlo ante los tribunales. Véase, pues, hasta qué punto, ya dentro del estado de derecho organizado, se tenía en cuenta, en los procesos por asesinato, única y exclusivamente el sentimiento de venganza del alma ofendida, y no, como tal, la infracción del derecho cometida por el asesino. éste quedaba libre de pena cuando no había ninguna sed de venganza de la víctima que aplacar.

El Estado reconoce un nuevo fortalecimiento de las ideas sobre el derecho a tomar venganza por parte de quien perdía violentamente la vida, ideas estrechamente relacionadas con el culto del alma al prohibir aquel rescate de la deuda de sangre mediante una suma de dinero abonada a uno de los parientes de la víctima, medio usual en la época de Homero. Con ello, no destruye el carácter religioso de todo el proceso, sino que toma a cargo de sus órganos los derechos y las exigencias de carácter religioso: esto explica por qué la autoridad llamada a presidir todos los tribunales de sangre es el arconte-rey, el magistrado que regentea y administra en nombre del Estado los asuntos *religiosos* heredados de la antigua monarquía.

Especialmente claro es el fundamento religioso del más antiguo de los tribunales de sangre que funcionaban en Atenas. Este tribunal tiene su sede en el Areópago, la colina consagrada a las diosas de la venganza, sobre la garganta sagrada en la que moran estas mismas diosas, las "Venerables". Su misión judicial se halla estrechamente relacionada con este culto. Ambas partes contendientes juran por las Erinias al iniciarse el proceso. [26] Cada uno de los tres días del final del mes en que se celebraban procesos ante este tribunal estaba consagrado a una de las tres diosas. Quienes salían absueltos en el

Areópago sacrificaban en los altares de las Erinias, pues a ellas debían su absolución, como eran ellas también quienes imponían el castigo del asesino, y el mito nos dice que actuaron como acusadoras en el proceso prototípico de Orestes.

Las Erinias no habían perdido su verdadera y originaria naturaleza dentro de este culto ateniense, puesto que seguían siendo una especie de guardadoras del derecho en general, y así aparecen representadas, a veces, por los poetas y los filósofos, en generalización un tanto desvaída de la misión más definida y concreta que en un principio se les asignaba. Estas diosas eran espantosos demonios albergados en las profundidades de la tierra, de las que salían al conjuro de las maldiciones e imprecaciones de las almas que no tenían sobre la tierra nadie que las vengase.

Esto explica por qué las Erinias se dedican, sobre todo, a vengar los asesinatos cometidos en el seno de la familia en la persona de quien asesina, precisamente al llamado a ejercer la venganza, para evitar que otro dé muerte al que ahora es asesino. Así, por ejemplo, si el hijo quita la vida al padre o a la madre, ¿quién ejercerá la venganza de la sangre, que incumbe al más próximo pariente? El más próximo pariente es, aquí, el propio asesino. Pues bien, la Erinia del padre o de la madre, saliendo del reino de las almas para aprehender al culpable, se encarga de que la víctima no quede sin vengar. Le sigue día y noche, como la sombra al cuerpo, llenándola de pavor; le chupa la sangre como un vampiro; la víctima es, para ella, como un animal que se le entrega en sacrificio.[27]

Ya en pleno estado de derecho organizado, siguen siendo las Erinias las que, ante los tribunales de sangre, claman venganza contra los asesinos. Su plenitud de poder se extiende ahora, ampliando su radio de acción a todos los asesinos, incluso fuera de la propia familia. La idea de estos espantosos demonios nació del antiguo culto del alma y se mantuvo en pie al calor del mismo culto, tan intenso y vital. Y si nos fijamos bien en el fenómeno, percibiremos cómo, aun a través de la empañada tradición, se trasluce todavía un rastro de la concepción según la cual la Erinia de una persona asesinada no era sino su propia alma furiosa lanzada a tomar venganza por sí misma, hasta que más tarde, como resultado de un proceso de transformación, esta cólera del alma encarna en un espíritu infernal que la personifica y representa.

Más aún que al Estado y a sus ciudadanos vivos, todo el procedimiento seguido en los procesos por asesinato servía, en realidad, para aplazar a los poderes invisibles y dar satisfacción a las almas injuriadas y a sus demoniacos abogados. Era, atendiendo a su significado fundamental, un acto esencialmente religioso. Por eso, el problema no terminaba, ni mucho menos, con la ejecución del fallo emitido por los tribunales seculares. Si el causante de la muerte retornaba a su patria, necesitaba, además del perdón de los parientes del muerto, tratándose de un caso de muerte involuntaria,

someterse a dos requisitos más: la purificación y la expiación.

La *purificación* de la sangre de la víctima, a que tiene que someterse también el autor de una muerte que la ley, por lo demás, considera legítima y deja impune, devuelve a quien hasta entonces venía estando apartado como "impuro" al seno de la comunidad de culto del Estado y la familia, a la que nadie puede acercarse en estado de impureza sin mancharla también a ella. En los poemas homéricos no se trasluce para nada este acto de purificación religiosa de los manchados con la sangre de otros.[28]

Los actos de la purificación y la expiación, el primero de los cuales se efectúa en interés del Estado y de su culto religioso, mientras que el segundo tiene como fin aplacar, con una prueba final de buena voluntad a los poderes invisibles soliviantados, aparecen muchas veces confundidos en la tradición, pues no en vano se practicaban casi siempre juntos o al mismo tiempo; no es posible trazar entre ellos una nítida línea divisoria. Aparece claro, sin embargo, que las prácticas seguidas en la *expiación* de los asesinatos presentaban exactamente el mismo carácter que los actos rituales con los que solía rendirse culto a los dioses subterráneos.[29] Y, en realidad, las deidades a quienes se invocaba en los actos expiatorios, el Zeus Meliquio, el Zeus Apotropeo, etc., pertenecían todas a la categoría de los dioses ctónicos.[30] Se sacrificaba en sus altares, en vez de la persona misma del asesino, haciendo las veces de él, una bestia ritual, con objeto de calmar la cólera abrigada por aquellos dioses como guardadores de las almas de los muertos. También a las Erinias se les tributaban sacrificios en los actos expiatorios. Todo, en ellos, guarda relación con el reino de las almas y sus moradores.

El encargado de velar por la ejecución de los actos expiatorios y purificadores era el Oráculo de Delfos. La necesidad de cumplir esta clase de actos venía inculcada por la prototípica leyenda de la fuga y purificación del propio Apolo después de haber dado muerte en Pito al espíritu de la Tierra y las cuales se representaban simbólicamente en aquella misma ciudad cada ocho años. Y es también en Delfos donde, según el poema de Esquilo, se encarga el propio Apolo de purificar a Orestes de su matricidio.[31]

Los ritos expiatorios no son privativo patrimonio del culto apolíneo; hállanse consagrados a otros dioses, ctónicos en su mayoría, pero el Oráculo de Apolo confirma su santidad. Por este hecho, el de que el oráculo del dios omnisciente santifique y aconseje la expiación de los delitos de sangre, a la par que el Estado reglamente a base de la antigua venganza familiar de la sangre la persecución de los asesinatos, adquieren algo de la fuerza de un dogma las ideas sobre las que descansan estas medidas de la religión y del Estado, es decir, la convicción de que el alma de la víctima sigue viviendo y dotada de conciencia, y de que, gracias a ello, conoce lo que sucede en el mundo de los vivos. Ya la certeza de esta fe se nos revela, además, en los alegatos pronunciados por Antifón, en torno a procesos por asesinato, en los que el orador, adaptándose a la

mentalidad de su público (real o imaginario) hace sentir escalofrío a su auditorio con la invocación del alma enfurecida del muerto y de los espíritus demoniacos de la venganza, que agita ante sus ojos como si fuesen realidades tangibles y evidentes.[32]

Y si queremos darnos cuenta de hasta qué punto pudo contribuir al desarrollo de una creencia popular y generalmente difundida en la pervivencia del alma libre del cuerpo lo que creía saberse acerca de las almas de personas asesinadas, basta fijarse en cómo Jenofonte hace que su Ciro moribundo se permita como prueba irrefutable de la esperanza en la pervivencia de *todas* las almas después de su separación del cuerpo, precisamente a aquellos hechos incontrovertidos que, según es sabido de todo el mundo, acreditan la supervivencia de las almas "de quienes mueren por la violencia". Otro argumento importante, para él, es el de que no se seguiría rindiendo honores a los muertos sin merma alguna hasta nuestros días, si sus almas estuviesen despojadas de toda eficacia y de todo poder.[33] Véase, pues, una vez más, cómo era el *culto* del alma la verdadera fuente y raíz de la *fe* en su pervivencia.



VI. Los misterios de Eleusis

El culto del alma, ejercido sin reserva ni entorpecimiento, alimentaba y daba pábulo a una serie de ideas sobre la vida, la conciencia y el poder de las almas como si éstas no se hubiesen retirado para siempre de sus moradas terrenales, ideas que no habían llegado a profesar los griegos de la época homérica, por lo menos los griegos jonios.

Sin embargo, de este culto no podían derivarse, ni se derivaron, imágenes claras y nítidas de fe sobre la clase de vida que llevaban las almas de los muertos. Todo quedaba reducido a ideas sobre los muertos y los vivos. La familia velaba por las almas de sus difuntos por medio de sacrificios y ceremonias religiosas. Pero como, ya de por sí, este culto era predominantemente defensivo (apotropeico), deliberadamente se procuraba mantener el pensamiento alejado de toda indagación acerca de lo que eran y hacían los muertos, fuera de su contacto con los vivos.

En este estado se mantuvo el culto del alma y la fe en el alma en muchos de esos pueblos carentes de historia que llamamos pueblos primitivos. Y no hay razones para dudar de que también en Grecia había llegado a este punto ya antes de Homero.

Pero la *poesía* de aquel tiempo había alumbrado también por su propio impulso el *deseo* de proyectar una existencia pletórica y rica de contenido sobre el largo e inmenso porvenir del más allá. Y había plasmado y dado forma a este deseo de sus imágenes sobre el *tránsito* de algunos mortales a los Campos Elíseos y a las Islas de los Bienaventurados.

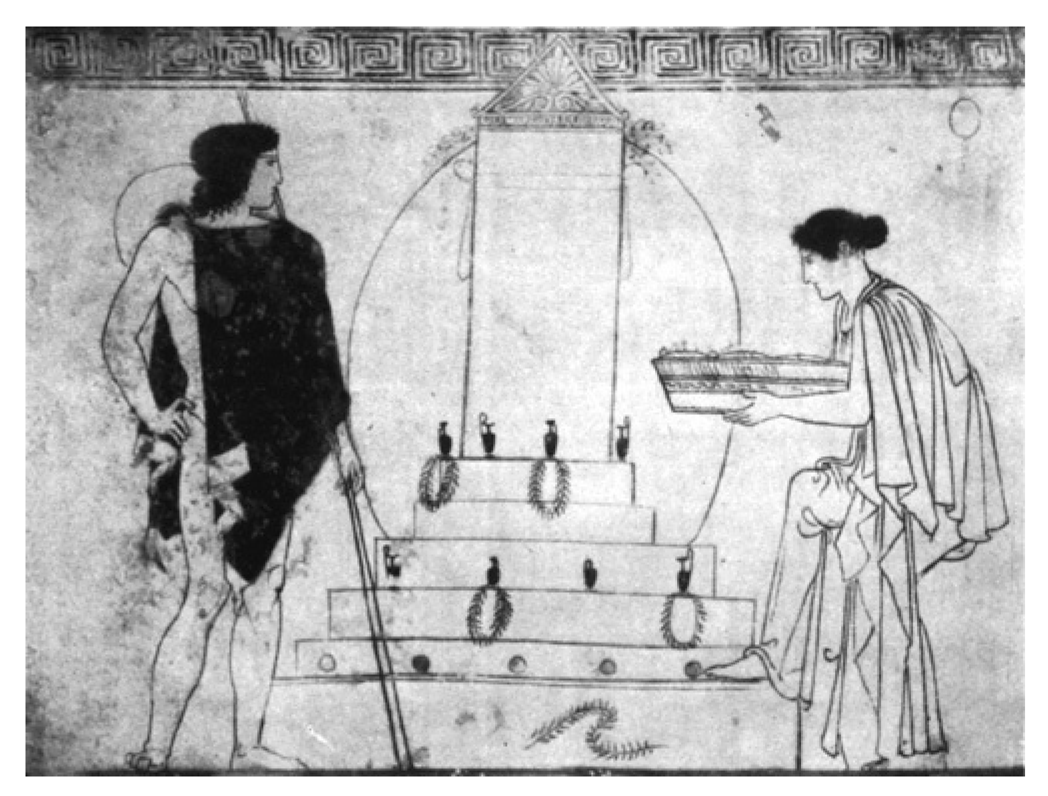
Pero todo esto no pasaba de ser poesía; no era artículo de fe. Y ni siquiera la poesía brindaba a los hombres de las generaciones vivientes la perspectiva que el favor de los dioses otorgara en el maravilloso pasado a los héroes elegidos. Caso de que surgiera, el anhelo de una perspectiva llena de esperanzas para más allá de la tumba y por encima de la vacua existencia de aquellos antepasados venerados en el culto de la familia tenía

que ir a beber en otras fuentes.

Y este anhelo era sentido, en efecto, por muchos. No sabemos a qué impulsos responderían ni qué movimientos interiores los estimularían, pues todo esto aparece envuelto en la oscuridad que se cierne sobre el más importante de los periodos de la evolución de Grecia, el de los siglos VIII y VII, sin que remediemos nada empeñándonos en llenar esta irremediable laguna de nuestro conocimiento, por propia inspiración, con una serie de banalidades y estériles fantasías. Que el anhelo a que nos referimos surgió y cobró fuerza es evidente, pues lo demuestra el hecho de que pudiera procurarse una satisfacción (peculiarmente restringida, es cierto) por medio de una institución religiosa que en seguida nos viene a las mientes cuando se trata de la fe en la inmortalidad o de las esperanzas de eterna bienaventuranza de los griegos: nos referimos a los misterios eleusinos.

Donde quiera que floreciese el culto de las deidades de la tierra y de lo profundo, principalmente el de la diosa Deméter y su hija Perséfona, por fuerza tenían que verse quienes participaran en él animados por la esperanza de una vida mejor en el reino subterráneo de las almas, gobernado por aquellos dioses. Y es muy probable que en algunos lugares se hiciesen intentos encaminados a establecer nexos internos de unión entre estas esperanzas y el culto tributado a tales deidades.

Estos contactos aparecen organizados ya como una institución fija en la ciudad de Eleusis. Intentaremos señalar aquí, siquiera sea en sus rasgos más generales, el gradual y progresivo desarrollo de las manifestaciones del culto eleusino.



El culto de la tumba, con el adolescente muerto. (De un lecito de mediados del siglo V a.C.)

El himno homérico a Deméter nos habla de los orígenes de este culto según la leyenda difundida en Eleusis. En tierras de los eleusinos había surgido de nuevo a la luz del sol y había sido devuelta a su madre la divina hija de Deméter, raptada por Aidoneo y escondida por él en las profundidades de la tierra. Antes de que, cumpliendo el deseo de Zeus, se la entronizase en el Olimpo, entre los demás inmortales, instituyó Deméter, como había prometido cuando los eleusinos le erigieron el templo delante de su ciudad, sobre la fuente de Calícoro, aquel culto con sujeción al cual se le debía adorar en el futuro. Ella misma enseñó a los príncipes del país a "celebrar el culto y les entregó las sublimes orgías" que el temor a la diosa impide comunicar a los no iniciados.

Este antiguo culto eleusino en honor de Deméter es, pues, el servicio religioso de una comunidad cerrada y rigurosamente seleccionada; el conocimiento de las ceremonias religiosas que en él se ejecutan y, como consecuencia de ello, el sacerdocio de las diosas a quienes así se adora, son patrimonio exclusivo de los descendientes de los cuatro príncipes de Eleusis a quienes un día Deméter iniciara en sus ritos para que ellos los practicaran y los transmitieran, al morir, a sus herederos. Trátase, por tanto, de un culto "secreto", aunque no más, ciertamente, que el de tantas otras corporaciones rituales de Grecia, del que quedaban rigurosamente excluidas todas las personas ajenas a la comunidad. El de Eleusis presenta, sin embargo, un rasgo peculiar, cifrado en la

solemne promesa hecha a quienes tomen parte en este culto: “¡Bienaventurados aquellos a quienes sea dado contemplar estas sagradas ceremonias! Pero quien las presencie indebidamente, sin estar iniciado en ellas, no compartirá la misma suerte después de su muerte, en las tenebrosas profundidades del Hades”. Ya en vida, se dice más adelante, es digna de envidia la suerte de quien sea amado por ambas diosas, pues le envían la providencial visita de Plutón, el dispensador de riquezas, como amable compañero de su hogar. En cambio, quien no honre y venere a Core, dueña y señora de lo profundo, por medio de ofrendas y sacrificios, toda su vida se verá condenado a hacer penitencia.



La mujer muerta y una muchacha con la ofrenda ante la tumba; lamentaciones ante la tumba. (Lecitos del tercer cuarto del siglo V a.C.)

El reducido círculo de aquellos a quienes auguraban tan grandes bienes se extendió al unirse Eleusis con Atenas (hecho que debió de ocurrir por el siglo VII), con lo que el culto eleusino pasó a formar parte de los del Estado ateniense. Posteriormente, desde que Atenas se convirtió en centro de la vida griega, los misterios eleusinos hicieron extensiva su importancia no sólo al Ática, sino a toda Grecia en general. Las fiestas eleusinas, al igual que los grandes juegos y ferias celebradas en Olimpia, en el Istmo, etc., tenían el sello de las grandes solemnidades panhelénicas, como lo revela el hecho

de que una paz de los dioses solemnemente proclamada asegurara la pacífica celebración de todas las ceremonias sagradas que formaban aquel culto. Al dictarse, en la época de máximo esplendor del poder ateniense (hacia el año 440), un acuerdo del pueblo por el que se disponía que los atenienses y sus confederados estaban obligados a ofrendar al templo de Eleusis, todos los años, las primicias de los frutos de los campos, instándose a *todos* los estados griegos a que hicieran lo mismo, se invocaba ya una costumbre antigua y se hacía referencia a un oráculo del dios de Delfos, confirmándola.

Poco es lo que se sabe acerca de la historia interna del desarrollo de la fiesta eleusina. Los actos del culto siguieron teniendo por escenario la ciudad de Eleusis, y los linajes nobles de esta comarca participaban, como a primera hora, en estos ritos, aunque su ordenación corriera ahora a cargo del Estado ateniense. Sin embargo, necesariamente tenían que haber cambiado muchas cosas.

Aquel acuerdo del pueblo a que hace poco nos referíamos señala dos triadas de dos dioses y un héroe cada una como adoradas por aquel entonces en Eleusis: junto a Deméter y Core aparece Triptolemo y a su lado "el dios, la diosa y Eubuleo". El himno homérico no habla para nada del puesto muy peculiar e importante que aquí se señala a Triptolemo (coincidiendo con muchos otros datos y también con las representaciones plásticas), ni de otros aspectos de la ampliación del círculo de las deidades eleusinas. No cabe duda de que, con el transcurso del tiempo, se fundieron con la antigua adoración tributada a las dos diosas tradicionales algunas otras figuras y modalidades religiosas tomadas de otros cultos locales, entre las cuales se destaca, dentro de cada nueva forma, un tipo de deidad ctónica.

Pero no se crea que el número de estas figuras divinas se reduce a las seis que hemos citado. Al círculo de las deidades eleusinas se incorporan, sucesivamente, Yaco, hijo de Zeus (el ctónico) y Perséfona, dios subterráneo también aquél, que nada tiene que ver con Dionisos, por lo menos tal como lo concebía el culto ático, aunque con frecuencia se le confunda con él. Es una conjetura bastante verosímil la de que este dios, que en seguida se convierte casi en la figura central de este retablo de deidades, fue incorporado por Atenas al grupo de los dioses adorados en Eleusis. Tenía su templo en Atenas y no en la comarca eleusina, y era en Agre, arrabal de Atenas, donde se celebraban en su honor, al llegar la primavera, los "pequeños misterios", como preludio de los grandes. En las eleusinias, la solemne procesión en que la imagen de este dios juvenil era trasladada de Atenas a Eleusis servía de nexo entre la parte de la fiesta que se celebraba en esta ciudad y la que tenía por escenario la capital del Ática. Con la incorporación del dios Yaco a las fiestas eleusinas no sólo se dilató exteriormente el círculo de las deidades a quienes estaban consagradas, sino que, además, se añadió un acto a la historia sagrada cuya exposición era la finalidad y constituía el apogeo de la

fiesta, enriqueciéndose también y transformándose ésta interiormente, según todas las conjeturas.

En un principio, esta fiesta, llena de promesas y felices augurios, sólo era asequible a los vecinos de Eleusis y tal vez solamente a quienes figurasen entre los linajes nobles de la ciudad, siendo lo más probable que quienes participan en ella lo consideran, precisamente por este carácter escogido, como un privilegio o una gracia especial. Este carácter de la fiesta cambió totalmente con el tiempo. A la postre, fueron admitidos a ella, no sólo todos los vecinos de Atenas, sino todos los griegos en general, hombres y mujeres, sin distinción de estado ni de raza.[1] Los atenienses jactábanse de que la liberalidad de su Estado deseaba hacer extensivos a todos los helenos los beneficios que esta fiesta sin igual prometía. La única condición para poder tomar parte en ella era la de la pureza ritual; por carecer de ella, quedaban excluidos de los misterios eleusinos los asesinos y quienes se hallasen, simplemente, bajo la acusación de haber cometido delitos de sangre; pero esto no constituía nada excepcional, pues la misma prohibición regía con todos los cultos del Estado.

Por lo que se refiere a los diversos actos, ritos y ceremonias que formaban parte de esta larga fiesta, sólo conocemos, y aun esto muy imperfectamente, lo que se refiere a su desarrollo externo.[2] El misterio venía a ser un acto dramático o, más exactamente, una pantomima religiosa, acompañada de cantos sagrados y de sentencias y fórmulas sacramentales, en que se representaba, según nos informan los autores cristianos, la historia sagrada del rapto de Core, las andanzas y peregrinaciones de Deméter en busca de su hija y, por último, el encuentro de las dos diosas. Esto, de por sí, no sería nada singular ni extraordinario, pues en el culto de los griegos se hallaba bastante generalizada la tendencia a dramatizar los episodios de la vida de los dioses, representando estos actos sacramentales como parte de las fiestas religiosas, como sabemos que se hacía, por ejemplo, en las celebradas en honor de Zeus, de Hera, de Apolo, de Artemisa, de Dionisos y, sobre todo, en las de la misma Deméter. Sin embargo, las eleusinias distinguíanse de todas estas y otras parecidas celebraciones, así como de las tesmoforias y las háloes en honor de la diosa Deméter,[3] por las esperanzas que hacían concebir a los iniciados en ellas. Según reza el himno a Deméter, los fieles adoradores de las diosas de Eleusis podían confiar en conseguir dos cosas: la riqueza en la vida y una suerte mejor después de la muerte. Y también los testimonios de una época posterior nos hablan de la dicha en la vida terrenal en que podía fundadamente confiar quien fuese iniciado en los misterios de Eleusis. Y, desde Píndaro y Sófocles, numerosos testigos proclaman insistentemente que sólo los iniciados en estos ritos pueden abrigar dulces esperanzas acerca de la vida del más allá; sólo a ellos les será dado, dicen, llegar a “vivir” verdaderamente en el Hades, donde a los demás no les

aguardará nada bueno.

Fueron estas alentadoras promesas de una bienaventurada inmortalidad las que, a través de los siglos, ganaron tantos fieles para las fiestas eleusinas; ningún otro culto les brindaba perspectivas tan luminosas y tan seguras. El requisito del secreto de los misterios, que versaba, evidentemente, sobre otras cosas, completamente distintas, no podía referirse en modo alguno a esta prometedora cosecha de bendiciones que auguraban. Todo el mundo habla abiertamente y sin recato de estos beneficios; al mismo tiempo, son tan precisos todos los testimonios y tan perfectamente y sin asomo de duda coinciden entre sí, que hay razones para suponer que estas promesas se desprendían de los ritos mantenidos en secreto, no como una intuición o una conjetura del individuo, sino como un resultado claro y firme, colocado por encima de todo equívoco o de toda interpretación.[4]

Siguen un falso derrotero quienes se esfuerzan por descubrir el sentido profundo que debía de encerrarse en la representación mímica de la leyenda de los dioses ofrecida en Eleusis, para deducir de él la esperanza en la inmortalidad del alma humana. En estos misterios no se enseña, sino que se da por supuesta la pervivencia consciente del alma después de su separación del cuerpo; y bien podía darse por supuesta esta fe, que era, al fin y al cabo, la que servía de base al culto del alma, extendido con carácter general.

Lo que los fieles de Eleusis sacaban de estos misterios era una idea más viva, más plástica en cuanto al *contenido* de la existencia de las almas de los muertos, que las concepciones sobre las que descansaba el culto del alma no pintaban ni concretaban. Ya lo hemos oído: sólo los iniciados en los ritos eleusinos disfrutarán una verdadera "vida" en el más allá; "a los demás" les irá muy mal, después de la muerte. De Eleusis no se salía creyendo *que* el alma separada del cuerpo viviría, sino *cómo* viviría.

Con esa inquebrantable certeza característica de todas las corporaciones religiosas firmemente circunscritas, la comunidad eleusina dividía a los hombres en dos clases: los puros, que eran los iniciados en los misterios de Eleusis, y la inmensa mayoría de los no iniciados. Los primeros, los miembros de la comunidad de los misterios, eran los únicos que podían contar con la salvación de la otra vida. Esta expectativa no corresponde al hombre como tal, ni siquiera al hombre piadoso y lleno de virtudes, sino única y exclusivamente al que tenga la suerte de contarse entre los fieles de Eleusis y devotos del culto secreto a sus diosas.

Ahora bien, ¿por medio de qué actos o ritos se mantenía viva esta esperanza, mejor dicho, esta gozosa certeza de las venturas que a los fieles de Eleusis les aguardaban en el Hades? Hemos de confesar que acerca de esto no sabemos nada fidedigno, más o menos seguro. Una cosa, sin embargo, podemos poner en tela de juicio, a saber: la

creencia, muy difundida, de que estas esperanzas eran alimentadas por representaciones *simbólicas* de ninguna clase. Es posible que la representación dramática o pantomímica de la leyenda del rapto y el retorno de Core se valiese de diversos “símbolos”, pero simplemente a modo de recursos plásticos para avivar los sentidos, sugiriendo por medio de la parte la visión del todo, a manera de *abreviaturas* en que el todo se cifra o quiere cifrarse en la parte, sintetizando las escenas que es imposible representar en toda su extensión.

El hecho de que se gustara de atribuir a las representaciones eleusinas un “sentido profundo” no quiere decir, en el fondo, sino que una gran parte de estas representaciones se había tornado ininteligible para las gentes de una época posterior o que, aun entendiéndose, ya no encajaba en el espíritu de los siglos dados a la filosofía y, al mismo tiempo, que aquella fiesta, celebrada con desusado esplendor, bajo el canto solemne de la noche, amparadora de tantas respetuosas esperanzas, y entre las sombras del misterio ordenado, sabiamente organizada con arreglo a una arcaica progresión de ritos e iniciaciones y con la participación de toda Grecia, era seguida ávidamente con los ojos y los oídos y las gentes se afanaban por encontrar un sentido satisfactorio a sus imágenes y sus sonidos. Finalmente, es harto verosímil que, para muchos de los que tomaban parte en la fiesta, fuese precisamente el “sentido” introducido por ellos en personal y caprichosa interpretación lo que daba valor y razón de ser a los misterios. Desde este punto de vista, podría afirmarse que el simbolismo era, en última instancia, un factor puramente histórico en la institución de los misterios.[5]

Pese a los muchos datos hiperbólicos que poseemos de la antigüedad, nada nos permite apreciar, fundadamente, la difusión que los misterios eleusinos llegaron a adquirir. No obstante, es muy probable que la viva y plástica idea acerca de la existencia de las almas en el más allá, alimentada por los ritos de Eleusis, llegara a convertirse, poco a poco, casi en un lugar común de la fantasía griega.

Por lo demás, no debemos formarnos una opinión demasiado grandiosa en cuanto a la eficacia de estos misterios. Apenas si hay motivos para hablar de sus resultados morales; los mismos antiguos, con toda su propensión a exagerar cuando hacen el elogio de los misterios y de su valor, nada o punto menos que nada nos dicen de esto, ni se ve tampoco cuáles pudieran ser, en la institución de los misterios, los *órganos* adecuados para el ejercicio de esta influencia moral. Los misterios no contribuyeron a establecer ningún dogma firme en materia religiosa, como no lo hizo tampoco ningún otro culto griego. Por otra parte, el culto de los misterios eleusinos no tenía nada de exclusivo; a la par con él o tras él, sus fieles tomaban parte en otros cultos, a tono con las modalidades específicas de su tierra. Y, terminadas las fiestas y consumados los ritos, no puede decirse que los fieles salieran de ellos con un acicate en su corazón. No

abandonaban los lugares del culto animados por el anhelo de cambiar de vida, de modo de obrar o de sentir, ni se asimilaban en estas prácticas religiosas ninguna tabla de los valores de la vida que se apartase de los criterios establecidos y tradicionales.

Faltaba, en estos misterios, en absoluto, lo único que puede dar fuerza y eficacia a las doctrinas de las sectas religiosas (interpretada esta palabra en su verdadero sentido): lo paradójico. Las perspectivas de dicha para la otra vida que se pintaban a los iniciados no les hacían salir de los carriles acostumbrados de su existencia. Aquello no pasaba de ser un risueño y dulce panorama del más allá, del que no se desprendían postulados o deberes apremiantes para la vida terrena. La luz del más allá no era tan esplendorosa que hiciese palidecer y oscurecer con su brillo la vida del más acá. Es cierto que, desde los tiempos de excesiva madurez de la cultura griega, llegó a apuntar aquí y allá, incluso en el pueblo de Homero, adquiriendo en ciertos lugares una fuerza nada despreciable, la idea ascética de que era preferible morir a vivir, de que esta vida, la única de que podemos estar seguros, no era sino una preparación, un tránsito hacia una vida más alta en un mundo invisible; pero los misterios eleusinos en nada contribuyeron a la aparición de semejante idea.



VII. Ideas acerca de la vida en el más allá

No cabe duda de que las ideas alimentadas en Eleusis contribuyeron a hacer que la imagen de la vida en el Hades adquiriera color y contornos más claros y precisos. Y en la misma dirección laboraba y habría laborado, aun sin necesidad de semejante estímulo, aquel impulso innato a todo lo griego que llevaba a este pueblo a dar forma incluso a lo informe. Lo que dentro de los límites de las ideas de la fe homérica había sido una audaz aventura plasmada en el viaje de Odiseo al Hades, una pintura imaginaria del reino invisible de las sombras, se convirtió en un tema perfectamente natural y corriente de la fantasía poética cuando ya la fe en la pervivencia consciente de las almas de los muertos se hubo afianzado.

El viaje de Odiseo al Hades y su condensación en una serie de ideas cada vez más plásticas acerca de la otra vida no tardaron en ir seguidas, en la poesía épica, por diversos relatos sobre viajes parecidos realizados por otros héroes.[1]

Algunos de los rasgos inventados por los poetas para llenar o adornar el cuadro de aquel desolado reino grabáronse tan profundamente en la imaginación de las gentes, que acabaron figurando como un producto de la fe popular. El guardián de la puerta del palacio de Plutón, el perro maligno del Hades, que deja entrar a todos y no permite la salida a nadie, figura conocida de antiguo por las aventuras de Heracles y al que ya Hesiodo llamara "Cerbero", era familiar para todo el mundo.[2] Homero conoce también, al igual que la puerta y el encargado de guardarla, las aguas que separan al Erebo del mundo de los vivos; pronto se situó en ellas la figura del barquero, el anciano y malhumorado Caronte que, como un segundo can Cerbero, transportaba a todas las almas hacia adentro, pero sin dejar salir a ninguna del tenebroso reino. La *Miniada* es la primera obra que menciona a este personaje, el cual no tardó en convertirse en una figura de la fe popular (como lo sigue siendo todavía en la Grecia de hoy, aunque con distinto significado), según confirman las pinturas que adornan los vasos áticos con que

eran enterrados los muertos y en los que aparece representada el alma en el momento en que, en la orilla cubierta de juncos, se encuentra con el barquero encargado de transportarla a la tierra de donde no se vuelve. Y la vieja costumbre de inhumar a los cadáveres con una pequeña moneda apretada entre los dientes se explicaba, asimismo, por la preocupación de proveerlos del dinero necesario para pagar el pasaje a Caronte.[3]

Pero, una vez que el alma arribaba a la otra orilla, después de dejar atrás al can Cerbero, ¿qué suerte la aguardaba? No era la misma para todas, pues sabemos que a los iniciados en los misterios les esperaba una gozosa vida de ultratumba, la mejor que apetecer pudieran. En el fondo, esta bienaventuranza, conferida por la gracia de las deidades que gobernaban en lo profundo, no era difícil de alcanzar. Eran tantos los iniciados en los misterios y encomendados con ello al favor divino, que la morada del Hades, antes tan sombría, empezó a iluminarse con alegres colores. Desde muy pronto, nos encontramos con el nombre de la "bienaventuranza" como sinónimo de la otra vida; a los muertos se les designa, sin pararse a distinguir mucho, con el nombre de los "bienaventurados".

Claro está que a quien neciamente descuida o desdeña el dejarse iniciar en los misterios no le aguarda abajo "la misma suerte", según la discreta expresión del himno a Deméter. Sólo los iniciados gozan de vida, dice Sófocles; a los demás, a quienes les va muy mal en lo profundo, apenas nos los podemos representar, con arreglo a las ideas de la época, más que como almas que vagan en la vida tenebrosa, que sólo es vida a medias, hundida entre las sombras del homérico Erebo.

Algunos autores bien intencionados, afanosos por moralizar a la moderna cuanto se refiere al helenismo, se empeñan en descubrir también entre los griegos, como firme convicción popular, una vigorosa fe en la justicia divina administrada en lo profundo y una equitativa retribución de los hechos y el carácter que los muertos tuvieron en vida, de sus virtudes y sus vicios.[4] Nadie, hasta hoy, ha demostrado que en la época de florecimiento de la cultura griega hubiese echado raíces entre el pueblo la fe en la justicia administrada en el Hades para premiar o castigar los hechos de los hombres en la tierra; si acaso, podría reputarse absolutamente erróneo este modo de pensar por medio de la prueba *ex silentio.*

Si los griegos abrigaron alguna vez semejante fe en los jueces y en la justicia ultraterrenales, podemos estar seguros de que los misterios de Eleusis nada tuvieron que ver con ello. Basta, para comprender esto, con hacerse la sencilla consideración de que en Eleusis se iniciaba y consagraba, con la única excepción de quienes tuvieran las manos manchadas de sangre, a los griegos de todas clases, sin entrar a examinar para nada sus acciones, su vida o su carácter. Y ya sabemos que a los iniciados les estaba

reservada una vida de venturas en el más allá y que a los no iniciados les aguardaba una triste suerte. No se establecía, pues, una discriminación atendiendo al bien y al mal, a la virtud o al vicio: “Patecion, el ladrón, tendrá cuando muera una suerte más venturosa que la que espera a Agesilao y Epaminondas, sencillamente por haber sido iniciado en los misterios de Eleusis”, dice sardónicamente Diógenes el Cínico.

Claro está que, en los pueblos espiritualmente ágiles, la moral religiosa se adapta fácilmente y de buena gana a la moral de la sociedad civil y a la evolución autónoma de ésta; de otro modo, le sería difícil a las gentes gobernar. Por eso es posible que en la mentalidad de muchos griegos el concepto de la honradez civil se acoplase al de la justificación religiosa (recibida en los misterios) y que a la muchedumbre de los desventurados que, al desdeñar la iniciación en aquellos ritos, condenaban a sus almas a no gozar de la salvación en el más allá, se equiparara el número nada pequeño de hombres a quienes las transgresiones cometidas contra el derecho de los dioses, de la familia y de la sociedad civil destinaban a recibir, en el Hades, una dolorosa retribución. Quienes en vida hubiesen jurado en vano, atentado contra sus propios padres o infringido el derecho de asilo, los presenta Aristófanes (en *Las ranas*) “hundidos entre el barro” de las profundidades de la tierra, pena con que los misterios privados primitivamente órficos conminan a los no iniciados, transfiriéndola por extensión a las culpas morales.[5]

Las gentes de la época no percibirían con tanta fuerza, seguramente, el conflicto que necesariamente planteaban estas hipótesis con respecto a lo prometido por los misterios precisamente por el hecho de que nadie abrigaba seria y persistentemente la idea de una justicia retributiva basada en criterios de orden moral, sino que todo el mundo se contentaba con ligeras alusiones.

La pintura del más allá, por muy angustiosamente que se preocupasen en trazarla los fieles de ciertas sectas místicas, era, para los poetas y el público de la Atenas del siglo V, poco más que un tema que los juegos de la fantasía se entretenían en bordar y en que el espíritu podía, con entera libertad, encontrar deleite y pasatiempo. Los autores de comedias, desde Ferécrates, encontraban muy de su agrado como marco para una acción burlesca cualquier peregrinación al mundo de lo desconocido. Según sus fabulosos relatos, a los “bienaventurados” les aguardaba, allá abajo, un país de hadas, una especie de “Jauja”, como la que conociera la tierra en aquellos remotos y felices tiempos de la edad de oro, en los que todavía reinaba Cronos sobre los mortales, una “ciudad de delicias”, como la que, por lo demás, se confiaba todavía en encontrar allá en los confines de la tierra, todavía en este mundo.[6]

Una comedia, *Las ranas* de Aristófanes, es la que nos da a conocer con claros trazos la geografía del averno, con motivo del viaje al Hades de un filisteo ateniense, que en

esta ocasión representa al dios Dionisos. Al otro lado del lago de Aquerusia, por el que navega el malhumorado barquero, bullen toda suerte de serpientes, dragones y otros monstruos. Pasando por el pantano corrompido y maloliente, entre tinieblas, en el que yacen apresados los perjuros y quienes en vida atentaron contra sus padres o negaron asilo a un forastero, lleva el camino al palacio de Plutón, cerca del cual mora el coro de las almas iniciadas en los misterios. Para éstos también el sol derrama su alegre luz en lo profundo, mientras los bienaventurados danzan entre bosquecillos de mirtos y entonan, con acompañamiento de flautas, canciones en honor de los dioses subterráneos. Los moradores del averno aparecen divididos en dos campos, tal como lo enseñan los misterios, dándose por supuesta, por lo menos entre los bienaventurados, la pervivencia de una conciencia clara, en lo que se advierte, desde luego, el cambio de rumbo operado desde el libro XI de la *Odisea*.

Pero en el Hades hay otros lugares, además de los que sirven de morada a los iniciados y a los condenados. Se alude a los campos bañados por el Leteo[7] y al sitio en que Ocno trenza su soga, que inmediatamente la devora una pollina. Es, evidentemente, una parodia medio humorística, medio nostálgica, de aquellas figuras homéricas de Sísifo y Tántalo, una especie de *pendant* pequeñoburgués de aquella aristocracia homérica de enemigos y detractores de los dioses, cuyos castigos son, según la observación de Goethe, imágenes de un esfuerzo eternamente estéril. Pero ¿qué pecado ha cometido el bueno de Ocno para verse castigado también con la triste suerte de realizar un trabajo eternamente infructuoso? Es, sencillamente, un hombre como tantos, "un retrato de las aspiraciones humanas". El hecho de que se pudiera situar en el Hades a figuras como ésta, exponentes de un ingenio inocentemente sutil, demuestra cuán lejos estaban las ideas de aquellos hombres de una seriedad profundamente teológica.

De haberse conservado la pintura del averno con que Polignoto de Tasos decoró una de las paredes del pórtico de los Cnidios, en Delfos, nos revelaría plásticamente, sin duda, los cambios operados en las ideas sobre el más allá desde los tiempos de Homero. Afortunadamente, el contenido de este relato pictórico aparece descrito minuciosamente en un pasaje del libro de viajes de Pausanias.[8] Lo primero que le sorprende a uno, en esta descripción, es el observar cuán poco desarrollada se hallaba aún, por aquel entonces, es decir, hacia mediados del siglo V, la mitología infernal. En el cuadro de Polignoto aparecía representada, según cuenta Pausanias, la entrevista de Odiseo con Tiresias, el adivino, de donde se deduce que ocupaba el lugar más importante en él la pléyade de héroes y heroínas del poema de Homero.

La justicia penal de los dioses ilustrábase, en esta pintura, con las figuras de los "penitentes" homéricos Titio, Tántalo y Sísifo. Ocno, el cómico personaje de la burra,

rompía el conjunto de la sociedad heroica.

Ahora bien, ¿dónde quedaban la recompensa otorgada a la virtud y el castigo infligido al vicio y al mal? Las peores de las transgresiones, las cometidas contra los dioses y los padres, son castigadas en la persona del profanador de un templo, a quien una bruja da a beber veneno, y en la de un hijo desalmado, estrangulado por su propio padre. Separados de estos criminales, formando grupo aparte, aparecen los "no iniciados", los que en vida desdeñaron los misterios eleusinos. Por haber descuidado la "consumación" de aquellos sagrados ritos, se ven condenados ahora, hombres y mujeres, a llenar de agua un barril (agujereado) con cántaros rotos, es decir, a realizar un trabajo que jamás tiene fin.[9] Por lo demás, no se ven por ningún lado los jueces encargados de separar a las almas en dos campos y los horrores del infierno se reducen a la figura del demonio Eurinomo, devorador de cadáveres, del que el pintor tenía conocimiento, probablemente, por alguna leyenda local. Tampoco acusa el cuadro el menor rastro de los premios y recompensas otorgados a los "buenos". Incluso las esperanzas de los iniciados en los misterios aparecen tan sólo levemente insinuadas en la cajita que Cleoboia lleva sobre las rodillas al ser transportada con Telis en la barca de Caronte. Esta cajita es un símbolo de los sagrados misterios de Deméter, que, según la leyenda, trajo Cleoboia en lejanos tiempos de la isla de Paros a la de Tasos, patria de Polignoto.

Comparemos esta serie de imágenes, representación plástica del Hades homérico levemente modificado, con la visión que ilustran, por ejemplo, las escenas de torturas y martirios representadas en las imágenes del infierno etrusco[10] o con el rigor pedantesco con que administra justicia el tribunal de los muertos el día del juicio y que con tan morosa minuciosidad nos pintan los egipcios por escrito y plásticamente. El genio de los griegos les salva de caer en aquella triste seriedad con que los pueblos huérfanos de imaginación van forjando, a fuerza de penosas visiones y especulaciones, un dogma rígido y oprimente. Y es que la imaginación helénica despliega el vuelo como una alada deidad que se complace en flotar sobre las cosas sin rozarlas apenas, sin posarse grávidamente en ninguna parte ni oprimir el espíritu con su plúbeo peso. Hallábanse, además, en los buenos siglos de su historia, casi inmunizados contra esa enfermedad infecciosa que es la "conciencia del pecado". Nada más lejos de su espíritu que las imágenes de la purificación y el tormento de pecadores de todas las clases y variantes imaginables, como las que llenan el espantoso infierno del Dante.

Es cierto que incluso estas quimeras del espantoso infierno cristiano se nutren en parte de fuentes griegas. Pero no se inspiran en la religión helénica por excelencia, sino en los extravíos de ciertas sectas formadas al margen de ella y a sus espaldas, y si pueden invocar en su apoyo alguna filosofía de la antigüedad es, si acaso, la de aquellas

especulaciones filosóficas que en sus horas más sombrías negaban malhumoradamente las tendencias fundamentales que servían de armazón a la cultura griega. Al pueblo griego, a su religión e incluso al culto de los misterios administrado y consagrado por el Estado hay que absolverlos, en justicia, de semejantes aberraciones.



VIII. Orígenes de la fe en la inmortalidad

1. El culto tracio del dios Dionisos

Las ideas populares sobre la pervivencia de las almas de los muertos, ideas basadas en el culto del alma y entrelazadas con algunas concepciones de la psicología homérica, que en el fondo contradecían a aquel culto, aunque no se percibiese tal contradicción, mantuviéronse en vigor y sin sufrir, en lo esencial, cambio alguno a lo largo de todos los siglos posteriores de la vida de Grecia. Estas ideas no encerraban germen alguno que les permitiera seguirse desarrollando, ni incitaban a ahondar en la existencia y el estado del alma al cobrar vida propia e independiente después de su separación del cuerpo; nada había en ellas, sobre todo, que pudiera fortalecer la fe en la pervivencia sustantiva del alma hasta lograr transformarla, exaltándola, en la idea de un alma inmortal, imperecedera, eterna.

La vida perdurable del alma, que el culto de ésta presupone y garantiza, hállase totalmente vinculada a la memoria que de ella guardan los que siguen viviendo sobre la tierra, a los cuidados, al culto que éstos consagran a las almas de quienes los precedieron en la vida terrena. Si aquella memoria se extingue y el culto y la veneración que los supervivientes tributan a las almas de sus antepasados caen en el abandono, las almas de los muertos se ven privadas del único elemento que les permite seguir llevando, como una sombra, un trasunto de existencia.

La idea de la verdadera inmortalidad del alma, de una vida imperecedera basada en una fuerza propia e independiente, no pudo tener su fuente en el culto del alma. La religión griega, tal como se mantenía viva en el pueblo de Homero, no podía engendrar por sí misma tales pensamientos, ni tampoco asimilárselos, tomándolos de otras manos. Para ello, habría tenido que renunciar a su más íntima esencia.

El alma *inmortal* es, en su cualidad más esencial, igual a *dios;* más aún, es un ente que pertenece al reino de los dioses. Entre los griegos, decir *inmortal* es decir *dios:* dioses e inmortales son palabras sinónimas, conceptos equivalentes. Ahora bien, si hay en la religión de los griegos algún principio verdaderamente *fundamental* es el de que, dentro de la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los hombres y los dioses se hallan separados geográfica y sustancialmente y forman mundos distintos, divididos por un profundo abismo y no llamados a unirse jamás. La actitud religiosa del hombre ante lo divino se basa, esencialmente, en esta división; la ética de la conciencia popular griega tiene su raíz en la libre sumisión a las limitaciones y condicionalidades de las dotes humanas y de sus posibilidades de dicha y autonomía, tan radicalmente distintas de lo que caracteriza la vida y el destino de los dioses, cuyo poder y cuya soberanía no conocen límites.

No importa que algunas fábulas poéticas nos hablen del *tránsito* de ciertos mortales, que infunde al alma, una vez separada del cuerpo, una vida eterna y divina, creencia que acaba arraigando también en la fe popular: estos casos no pasan de ser *milagros,* en los que la omnipotencia divina quebranta, en ocasiones muy especiales, los límites que el orden natural impone. Y también es un milagro el que se obra cuando las almas de determinados mortales alcanzan después de su muerte la *dignidad de héroes,* viéndose con ello exaltados al rango de la vida imperecedera. Estas excepciones milagrosas, por muy numerosas que fuesen, no hacían desaparecer el abismo abierto entre los hombres y los dioses, el cual se mantenía rígido e insondable.

Fácil es imaginarse a qué trascendentales consecuencias podía conducir la concepción de que el "alma" del hombre, por su inmortalidad, pertenecía en realidad al reino de los hombres, de que gozaba de vida eterna al igual que los seres divinos, es decir, de que el tal abismo de separación entre los dioses y los hombres no existía, en rigor: esta concepción vendría, en puridad, a echar por tierra todas las normas y las ideas sobre las que descansaba la religión del pueblo griego. Jamás una concepción como ésta podía llegar a generalizarse y a tomar cuerpo en la fe popular de la Hélade.

Y, sin embargo, es evidente que, a partir de cierta época, se abre paso en Grecia, antes y bajo una forma más clara que en ningún otro pueblo, la idea de la divinidad del alma humana y, como corolario de su naturaleza divina, la de su inmortalidad. Esta idea tiene por entero su órbita en la *mística,* un segundo tipo de religión con la que las concepciones religiosas del pueblo y de sus fieles apenas tienen nada que ver, que cobra cuerpo en sectas desligadas de él, que trasciende de ellas a ciertas escuelas filosóficas y que, desde allí, proyectándose sobre la lejana posteridad en el oriente y el occidente, suministrará los fundamentos doctrinales para toda auténtica mística, es decir, para la unidad sustancial y la identificación religiosa del espíritu divino y el humano, basada en la idea de la naturaleza divina del alma y de su inmortalidad.

La mística, como doctrina y como teoría, brota en el terreno de una antigua práctica del culto. Lo que los ritos de un culto divino profundamente emocional y dado a los excesos, recibido por los griegos del extranjero, arrancaba allí chispazos de momentánea iluminación, acabó encendiendo, con la mística, una llama poderosa y duradera.

Donde por primera vez, trasluciéndose ya claramente bajo la envoltura mística, nos encontramos con la fe en la vida imperecedera del alma, en su inmortalidad, es en las doctrinas de una secta mística que aparecen aglutinadas bajo el culto del dios *Dionisos.* No cabe duda de que el *culto dionisiaco* puso el primer germen, la simiente inicial de donde había de salir la fe en la inmortalidad del alma.

En la vida espiritual de los pueblos, no es precisamente lo deforme, lo anormal en

algún sentido, lo que más difícilmente comprende la inteligencia, cuando ésta pone, además, cierta sensibilidad para reconstruir el pasado. La interpretación tradicional y demasiado estrecha del helenismo no siempre ve claro esto, pero quien medite acerca de ello comprenderá, en el fondo sin grandes dificultades, cómo en la religión griega, en la época de su más completo desarrollo, la "locura" (μανία), es decir, el desequilibrio psíquico temporal, en que el espíritu pierde la conciencia de sí mismo para dejarse dominar como un "poseso" por fuerzas extrañas a él, pudo haber llegado a cobrar una importancia considerable como fenómeno religioso.

Esta locura, "que no nace de ninguna enfermedad humana, sino de una transposición divina, que hace salir al hombre de su estado habitual" (Platón, *Fedro,* 265), alcanzó profundas manifestaciones en la mántica y en la teléstica. Y sus efectos son tan frecuentes y tan reconocidos, que la realidad y la acción de este tipo de locura religiosa que nada tiene que ver con la demencia física son consideradas como un hecho de la experiencia, no ya solamente por los filósofos, sino incluso por los médicos.

Para nosotros, el encuadramiento de esta "manía divina" dentro del funcionamiento normal de la vida religiosa sigue teniendo, en rigor, mucho de misterioso; pero las sensaciones y experiencias que sirven de base a este fenómeno aparecen ante nosotros, en realidad, vistas a través de numerosas analogías, suficientemente claras. Si hemos de confesar la verdad, diremos que para nuestra sensibilidad casi es más difícil que llegar a comprender estos excesos de las emociones y todo lo que a ellos se refiere el explicarnos el polo opuesto de la vida religiosa de los griegos: aquella mesura y aquella serenidad siempre equilibradas con que el corazón y la mirada del hombre se elevan a los que son para ellos prototipo de toda vida, a los dioses, y a su alegría, inconmoviblemente luminosa como el éter.

Ahora bien, ¿cómo podían conciliarse en un pueblo aquellos excesos emocionales con este equilibrio de las emociones y de la conducta que jamás perdía su aplomo? La explicación de este aparente contrasentido está en que estos antagonismos no brotan de *una sola* raíz; jamás llegaron a armonizarse en Grecia. No encontraremos en los poemas homéricos ni el más leve rastro de una supertensión de los sentimientos religiosos como la que los griegos de una época posterior llegaron a conocer y adorar, viendo en ella una locura de origen divino. Estos excesos difundiéronse entre los griegos como resultado de un movimiento religioso, casi diríamos que de una conmoción religiosa, cuyos primeros conatos apenas si se hacen perceptibles en Homero. El origen de ellos hay que buscarlos en la religión dionisiaca y se incorporan con ésta a la vida griega como algo nuevo y extraño.

En los poemas homéricos no aparece catalogado Dionisos entre los dioses del Olimpo. Conocen, sin embargo, la existencia de este dios. Es cierto que jamás lo

mencionan ni lo dan a conocer como el dios del vino, adorado en las fiestas de la alegría; pero hablan (en el relato del encuentro de Glauco y Diomedes) del "delirante" Dionisos y de sus "nodrizas", a las que acometió Licurgo, el tracio (*Iliada,* 6, 132 *ss.*). Y la mujer llamada Mainas, a quien el culto de Dionisos comunicaba el "delirio", es una figura tan conocida, tan familiar a los griegos de aquella época, que su nombre se emplea en un símil a modo de aclaración. Fue bajo esta forma como el culto de Dionisos se reveló por primera vez a los ojos de los griegos; aquí se esconde la raíz de todas las fiestas dionisiacas, que más tarde habían de desarrollarse bajo tan múltiples modalidades. Los griegos recibieron al Dionisos Baqueo, "el que hace delirar a los hombres", tal y como se lo adoraba en su patria de origen.

Los propios griegos manifiestan con frecuencia y de múltiples modos que la cuna del culto de Dionisos era la Tracia y que este culto, extendido entre otros pueblos tracios, floreció principalmente en la más meridional de las numerosas ramas étnicas tracias y la mejor conocida de los helenos: la que poblaba las tierras emplazadas entre la desembocadura del Hebro y la del Axio, en el litoral y en las montañas que descendían por aquel lado hasta el mar. El dios a quien los griegos bautizaron con el nombre helenizado de Dionisos era conocido, al parecer, con diversos y variables nombres entre las muchas ramas nacionales independientes de los tracios, siendo los más conocidos de los griegos, entre ellos, los de Sabo y Sabazio. Los helenos debieron de conocer desde muy pronto, con cierto asombro, la naturaleza y el culto de este dios, bien en las propias tierras de la Tracia, atravesadas por ellos en su peregrinar hacia la que más tarde sería su patria y con las que ya de antiguo mantenían intenso contacto e intercambio, bien en el mismo suelo de Grecia, a través de las gentes o tribus tracias, asentadas ya desde tiempo inmemorial en algunas comarcas de la Grecia central, en forma de leyendas aisladas cuyas premisas etnográficas daban por ciertas los grandes historiadores de los siglos V y IV.

El culto de esta deidad tracia, que discrepaba violentamente y en todos sus puntos de los cultos tributados a los dioses griegos, tal como los conocemos por Homero, y que en cambio presentaba la mayor afinidad con el que el pueblo de los frigios, casi idéntico al de los tracios, rendía a su diosa-madre Cibeles,[1] presentaba un carácter totalmente orgiástico. Las fiestas dionisiacas celebrábanse en las cumbres de las montañas, bajo las sombras de la noche y al voluble resplandor de las antorchas. Acompañábanse de ruidosas músicas, del sonido estridente de cuernos de bronce, del bronco resonar de grandes panderos y, de vez en cuando, escuchábase "la melodía que incitaba a la locura" de flautas de profundo sonido cuya alma había sido despertada antes que por nadie por los atletas frigios. El tropel de los fieles, excitado por estas salvajes músicas, rompía a danzar entre estridentes gritos. No tenemos noticia de que se entonasen

cantos, probablemente porque la violencia de la danza quitaba a los celebrantes el aliento y no les permitía cantar. Pues no era el de estas danzas orgiásticas, por cierto, el ritmo suave y mesurado con que los griegos de Homero, por ejemplo, se movían a los sones del peán, sino como un torbellino furioso, delirante, que arrastraba a los corros de los danzantes, a modo de un río desbordado, por las faldas de las colinas.

La mayor parte de los fieles que tomaban parte en estos ritos desmesurados y se entregaban con frenesí a ellos hasta caer rendidos por el agotamiento eran mujeres. Rara vez acudían a la fiesta disfrazadas: vestían, por lo general, los llamados "basares", que eran vestidos de amplio velo, hechos al parecer de pieles de zorro; cubríanse, además, con pellizas de ciervo y, probablemente, se adornaban la cabeza con cuernos.

Con los cabellos flotando al viento y en las manos serpientes, que era el animal sagrado de Sabazio, agitaban además en ellas puñales o tirsos bajo cuyo follaje se ocultaban las puntas de las lanzas. Aquellos oficiantes, dejando desbordarse furiosamente sus emociones, empujados por la "divina locura", lanzábanse sobre las bestias destinadas al sacrificio, despedazaban con las manos el botín y desgarraban con los dientes la ensangrentada carne, que devoraban cruda.[2]

Es fácil representarse en sus detalles, con ayuda de los relatos poéticos y las imágenes plásticas de la fiesta, el desarrollo de estos fanáticos ritos nocturnos. Pero lo importante es saber qué *sentido* encerraba todo esto. Creemos que el mejor modo de penetrar en él es dejar a un lado, dentro de lo posible, todas las teorías inspiradas en ideas y puntos de vista extraños a este culto, para reconocer el resultado que entre quienes participaban en la fiesta se manifestaba como el resultado deseado y deliberadamente perseguido por ellos, es decir, como la única *finalidad* de tan sorprendentes ritos o, por lo menos, como una de sus finalidades.

Es evidente que los fieles de este culto orgiástico se ven arrastrados a una especie de manía, de locura, a una desaforada supertensión de todo su ser; se apodera de ellos un delirio, un estado de frenesí, que los hace aparecer ante sí mismos y ante los demás como verdaderos "posesos". Este estado de sobreexcitación de las emociones hasta exaltarse a estados mentales visionarios era el resultado que, en las personas propensas a ello, producían aquellos furiosos torbellinos de la danza, aquellas músicas salvajes, aquella oscuridad alumbrada por el agitado resplandor de las antorchas, todas las ceremonias de este culto demencial. Y esta gran excitación llevada al máximo era, en efecto, la finalidad que se quería conseguir.

El sentido religioso de esta violenta exaltación de las emociones consistía en la creencia de que sólo por medio de semejante excitación de su ser, de todas sus facultades, podía el hombre llegar a ponerse en contacto con los seres de orden superior, con el dios a quien se adoraba y con los espíritus que formaban su cortejo. El

dios estaba, aunque invisible, presente entre sus furiosos adoradores, o no andaba, por lo menos, lejos de ellos, y el estrépito de la fiesta lo atraía a lo más álgido de ella.

Circulaban algunas leyendas sobre la desaparición del dios, emigrado a otro mundo, y su retorno al de los hombres.[3] Un año sí y otro no celebrábase su reaparición entre los vivos; y era este acontecimiento, su "epifanía", lo que servía de base y motivo para las fiestas dionisiacas. El dios-toro, como se lo representaba una creencia que revela el tosco arcaísmo de esta fe, presentábase en persona en medio de los danzantes, o bien los mugidos de un toro imitados por voces humanas, que ciertos ocultos "mimos del terror" proferían, hacían que los celebrantes sintiesen, con angustioso escalofrío, la presencia de lo invisible.[4]

Pero los fieles de Dionisos, exaltados por el frenesí de la fiesta, no se contentaban con ver a su dios, sino que aspiraban a fundirse con él; pugnaban por romper las ataduras de la estrecha prisión corporal de sus almas; estaban como embrujados y sentíanse sustraídos a su existencia vulgar y cotidiana y convertidos en espíritus que pasaban a engrosar el cortejo de espíritus del dios. Más aún, participaban de la vida espiritual del dios mismo: ¿qué otra cosa sino esto puede querer decir el hecho de que los frenéticos adoradores de Dionisos se den el nombre del propio dios? En efecto, el fiel que, en su delirio, llega a fundirse o creerse fundido con él, pasa a llamarse Sabo o Sabazio. Y se siente dotado, con ello, de facultades inhumanas o sobrehumanas: se lanza, al igual que lo hace el propio dios salvaje,[5] sobre los animales destinados al sacrificio, los desgarra vivos y devora sus carnes todavía palpitantes. El deseo de hacer ostensible al exterior esta transformación de su naturaleza es lo que explica el disfraz que los partícipes de estas orgías revisten, para asemejarse en su traza a los acompañantes del dios que forman su delirante cortejo: los cuernos con que se adornan son una reminiscencia del cornudo dios de forma de toro, etcétera.

Podría decirse que todo esto es, en realidad, un espectáculo religioso, una especie de frenético drama sacramental, pues todo denota la deliberada intención con que se eligen y preparan los recursos escénicos destinados a representar a las exóticas figuras pertenecientes al mundo de los espíritus. Pero es, al propio tiempo, algo más que un espectáculo, pues nadie puede dudar que los propios actores se dejan llevar, en él, por la ilusión de encarnar en una persona divina y de vivir la vida de ésta. El terror de la noche, la música, sobre todo aquellas flautas frigias a cuyos profundos sonidos atribuyen los griegos la virtud de hacer que quienes los escuchan se sientan "llenos del dios", el torbellino de la danza: todo contribuía a producir en los temperamentos predispuestos para ello un estado de sobreexcitación cargada de visiones, en que los pasionales veían proyectarse fuera de sí, con bulto de realidad, cuanto dentro de sí pensaban y se imaginaban.

Es posible que las bebidas embriagantes, a que los tracios eran muy aficionados, contribuyesen a acentuar el estado de exaltación de los fieles, y tal vez también el humo de ciertas semillas que las gentes de aquella raza, al igual que los escitas y los masagetas, inhalaban para emborracharse.[6] En este estado de arrobamiento, los ojos veían transformada toda la naturaleza. "Es su delirio lo que hace que los báquicos crean beber de los ríos leche y miel, sensación que desaparece en ellos al volver en sí", dice Platón. La tierra rezuma, para ellos, vino y miel y se sienten envueltos en los balsámicos aromas de Siria. Y a este estado de alucinación se une un estado de espíritu que encuentra encanto en las sensaciones de dolor, o una insensibilidad contra el dolor que acompaña a veces, como es sabido, a estos fenómenos de exaltación del ánimo.[7]

Todo despliega ante nuestros ojos una violenta excitación de todo el ser del hombre, en la que parecen anularse las condiciones propias de la vida normal. Para explicar estos fenómenos orgiásticos, que se salían de todos los derroteros de lo habitual, se recurría a la hipótesis de que el alma de estos "posesos" no estaba "dentro de sí", sino que se había "salido fuera" de su cuerpo. Tal era, literalmente, el sentido originario que los griegos daban a la palabra *éxtasis,* cuando hablaban del éxtasis del alma en estos estados de orgiástica exaltación. El "éxtasis" es "una locura transitoria", lo mismo que la locura es un estado de éxtasis permanente. Con la diferencia de que el éxtasis, la *alienatio mentis* temporal del culto dionisiaco, no es considerada como el estado en que el alma ronda vigorosamente por los campos de la vana quimera, sino como una hieromanía, como una locura sagrada, en la que el alma, escapándose del cuerpo, va a unirse con la divinidad. El alma, en tal estado, reside en dios o cerca de él, en trance de lo que los griegos llamaban *enthusiasmos.* Quienes se hallan en ese trance, las ἔνϑεοι, viven y moran en dios; aun en el yo finito, sienten la plenitud de una fuerza de vida infinita y se gozan en ella.

En estado de éxtasis, liberada de la oprimente cárcel del cuerpo, para entrar en comunidad con dios, el alma siente nacer y crecer en sí fuerzas cuya existencia ni siquiera sospecha en su vida cotidiana, prisionera del cuerpo. Vive y flota libre, como un espíritu entre los espíritus y puede, liberada de todo lo temporal, ver y percibir lo que sólo los ojos de los espíritus atisban, lo que se halla lejos en el tiempo y en el espacio.

Del culto entusiasta de los fieles del Dionisos tracio nace la *mántica del entusiasmo,* aquella especie de profecía que no necesita aguardar (como los adivinos de Homero) a diversos signos de la voluntad divina, perceptibles de múltiples modos, pero que se presentan todos ellos de un modo fortuito y desde fuera, sino que se pone directamente, por medio del entusiasmo, en contacto con el mundo de los dioses y de los espíritus, la que, gracias a esta exaltación de su espíritu, le permite leer en el porvenir y anunciarlo.

Esto sólo lo consigue el hombre en estado de éxtasis, de locura religiosa, cuando "el dios se introduce en el hombre".

Los vehículos o *mediums* por excelencia de la mántica del entusiasmo son las Ménades. Es evidente y fácilmente comprensible que el culto tracio de Dionisos, cuyos ritos tendían todos ellos a exaltar por la violencia el estado de espíritu de los humanos, perseguían como finalidad el contacto directo del hombre con el mundo de los espíritus y nutrían, por estos mismos canales, los dones de adivinación de profetas en estado de arrobamiento, a quienes la divina locura iluminaba las sombras del porvenir. Entre los satros de Tracia existían profetas de la tribu de los bessos, que regentaba el Oráculo de Dionisos, emplazado en lo alto de una montaña. La profetisa de este templo era una mujer, que ejercía su ministerio lo mismo que la pitonisa de Delfos, es decir, en estado de delirio o arrobamiento. Así lo cuenta Herodoto, y en las fuentes encontramos, además de éste, numerosos datos y referencias acerca de la mántica de los tracios y de sus relaciones directas con el orgiasmo del culto de Dionisos.

Todos los ritos más o menos parecidos a un culto basado en la excitación de las emociones, por el estilo de las orgías dionisiacas de los tracios, eran ajenos a las concepciones de la religión griega, probablemente ya desde el primer momento y, desde luego, en la fase más antigua de la historia de esta religión a que llega nuestro conocimiento: la que vemos reflejada en los poemas homéricos. A los griegos de la época de Homero estos ritos, allí donde los conocieran, tenían que antojárseles, por fuerza, algo bárbaramente extraño, que sólo les atraería por el encanto que siempre tiene lo inaudito. A pesar de ello, sabemos que los entusiastas y delirantes acordes de este culto encontraron profundo eco en lo más profundo de los corazones de muchos griegos. En medio de aquellos ritos exóticos debieron de percibir, a pesar de todo, un tono atrayente que, por muy raras que fuesen sus modulaciones, poseía la fuerza necesaria para hablar a la sensibilidad general de los hombres.

En realidad, este culto de los tracios cifrado en el entusiasmo no era sino la manifestación, peculiarmente adaptada a las particularidades nacionales de aquel pueblo, de un instinto religioso que se manifiesta por doquier y continuamente a lo largo de la tierra, en todas y cada una de las fases de la evolución cultural de la humanidad, lo cual quiere decir que responde, sin duda, a una necesidad profundamente arraigada en la naturaleza humana, en las dotes físicas y psicológicas del hombre. Esos poderes de vida superiores a las facultades humanas que siente obrar en torno suyo y por encima de él y penetrar hasta en las dominios de su propia vida personal, querría el hombre, en sus horas de máxima exaltación, no ya hacérselos propicios, como habitualmente, reverenciándolos y adorándolos en tímida actitud, recogido en el interior de su espíritu, sino hacerlos suyos, en momentos de devota

exaltación, hermanarse, fundirse con ellos de un modo fatal y en lo más profundo de su corazón. Para sentir el anhelo de que su propia vida se perdiese por unos instantes en la vida de la divinidad, no necesitaba la humanidad aguardar a que cobrase su talla el panteísmo, esa criatura maravillosa del pensamiento y de la fantasía.

Hay pueblos enteros, que no se cuentan para nada, ciertamente, entre los miembros predilectos de la familia humana, pero que sienten con una fuerza especial la inclinación y el don de elevar su conciencia a lo suprapersonal, una tendencia y un impulso que los lleva al éxtasis y a las visiones y cuyas imágenes, encantadoras unas y otras espantosas, toman por experiencias reales y tangibles de otro mundo, al que sus "almas" se ven traspuestas por corto tiempo. En ninguna parte de la tierra faltan pueblos de éstos que consideran los estados de éxtasis a que nos referimos como la manifestación religiosa por excelencia, como el único camino que permite al hombre tomar contacto con el mundo de los espíritus y que, por tanto, basan sus actos religiosos, preferentemente, en los ritos y ceremonias que, según la experiencia, son los más indicados para llevar el espiritual delirio y hacerlo contemplar aquellas visiones. En todos ellos vemos cómo la danza, una danza violenta y furiosa, ejecutada bajo las sombras de la noche, y con acompañamiento de estrepitosos instrumentos y hasta el agotamiento de los celebrantes, sirve para provocar la sobreexcitación deseada de las emociones. Unas veces, son muchedumbres enteras del pueblo las que pugnan por alcanzar el estado de entusiasmo religioso por medio de estas danzas frenéticas; otras veces, con mayor frecuencia, unos cuantos escogidos los que, por medio de la danza, la música y toda clase de excitantes, empujan a sus almas, de suyo propensas a dejarse arrastrar por las emociones violentas, a remontarse al mundo de los espíritus y los dioses.[8]

La tierra entera conoce esta clase de "magos" y sacerdotes dotados del poder de hacer que sus almas entren en comunidad directa con los espíritus: chamanes del Asia, los "curanderos" de América del Norte, los angekoks de Groenlandia, los butios de los pueblos antillanos, los piajas del Caribe, etc., no son sino otras tantas especies o variedades de este género, representado en todos los continentes y que es, sustancialmente, el mismo en todas partes. En todos los continentes, pues tampoco el África ni Australia y las islas del mar Pacífico carecen de él. Todos ellos, y con ellos el círculo de ideas que sirve de base a sus ritos, figuran entre los fenómenos de la religión humana que se manifiestan con la regularidad de los fenómenos de la naturaleza y que, por tanto, no pueden ser considerados como anomalías. Hasta en pueblos de antiguo cristianizados se enciende, de vez en cuando, la brasa de estos ancestrales cultos excitativos, ahogada hasta entonces entre cenizas, arrastrando a aquellos en quienes prende y elevándolos hasta la intuición de una plenitud divina de vida.[9]

La práctica instintiva de ritos tradicionales y la suplantación de auténticas sensaciones por una mímica engañosa son, naturalmente, recursos muy propios de este medio de manifestar los sentimientos religiosos. Hasta los más serenos e imparciales observadores confirman que, cuando todo su ser se siente violentamente espoleado, estos "magos" o "brujos" caen no pocas veces y hasta de un modo general en un estado de éxtasis o arrobamiento real y no fingido. Las alucinaciones que asaltan a estos individuos cobran en cada caso concreto distinta forma según el carácter y el contenido de las imágenes de la fe con que se hallan familiarizados. Pero la nota común a todas ellas es que ponen a los "posesos" en contacto directo y, no pocas veces, en total comunidad de naturaleza con los dioses. Sólo así se explica que, al igual que ocurría con los bacantes de la Tracia poseídos del santo delirio, los magos y sacerdotes de muchos de estos pueblos sean designados por el nombre mismo de la deidad a cuyo plano los eleva su frenético culto.

La tendencia a la fusión con dios, a la desaparición del individuo en el seno de la divinidad, es también lo que une en su raíz a la mística de los pueblos cultos y altamente dotados con los cultos orgiásticos de los pueblos primitivos. Ni siquiera esta refinada mística puede prescindir siempre de los recursos externos de la excitación y el entusiasmo,[10] que son siempre los mismos, como sabemos por el conocimiento de las orgías religiosas de aquellos pueblos: la música, el torbellino de la danza y los excitantes narcóticos. Así, los derviches del oriente (para poner tan sólo un ejemplo entre muchos, el más llamativo de todos) giran en frenética danza, "al son de los tambores y de las flautas" hasta la máxima excitación y el completo agotamiento. Y el más impávido de los místicos, Dshelaledin Rumi, proclama en espirituales palabras para qué sirve todo eso: "Quien conoce la fuerza de la danza vive en Dios, pues sabe cómo el amor mata.[11] ¡Aláh hu!"

Ahora bien, donde quiera que, ya sea directamente entre los pueblos o en corporaciones o comunidades religiosas, echa raíces un culto de éstos que tiene como sentido y como meta el provocar en los fieles estados de éxtasis y arrobamiento, lleva aparejado, como causa o como afecto o como ambas cosas a la vez, una fe especialmente intensa en la vida y la fuerza del alma del hombre separada del cuerpo. De antemano podía esperarse que aquellas tribus tracias en las que el culto orgiástico tributado a Dionisos se revela al estudio comparativo como una variante especial del modo de acercarse a la divinidad por medio del entusiasmo religioso, con que comulga más de la mitad de la humanidad, profesarían una fuerte y muy desarrollada fe en el alma.

En efecto, hablando de la tribu tracia de los getas, dice que su fe "*hacía inmortales* a los hombres". Tenían solamente, nos dice el historiador, un dios, llamado Zalmoxis; este dios moraba en lo profundo de una montaña y junto a él iban a albergarse, según la

creencia de los getas, los muertos de esta tribu. La misma fe abrigaban otros pueblos de la Tracia. Según ella, parece que a los difuntos les estaba reservado un "cambio de morada" que les aseguraba una vida venturosa en el más allá. Es posible, sin embargo, que este cambio de residencia no fuese definitivo. Existía, según se nos refiere, la creencia de que los muertos "retornarían" de la otra vida, fe que presupone como existente también entre los getas (aunque quien esto relata no tenga una clara conciencia de ello) la absurda fábula pragmatizante de Zalmoxis que hubieron de narrar a Herodoto algunos habitantes griegos del Ponto y el Helesponto.[12]

Según esta fábula (y la versión se repite en relatos posteriores), Zalmoxis había sido esclavo y discípulo de Pitágoras de Samos. El inventor de este cuento, quien quiera que él fuese, se dejó inducir a ello, evidentemente, por la observación de la íntima afinidad existente entre la doctrina de los pitagóricos sobre el alma y la fe en el alma de los tracios. Y, a la vista de esto, no puede ser dudoso que la teoría de la *transmigración de las almas,* propia de Pitágoras, había reaparecido ante los griegos en la Tracia y que la fe de los tracios en el "retorno" de las almas debe interpretarse (era, además, el único modo como podía afirmarse esta fe, sin que los testimonios de los ojos la contradijeran) en el sentido de que las almas de los muertos, revistiendo sin cesar nuevas y nuevas reencarnaciones, prosiguen bajo estas nuevas formas su vida sobre la tierra y son, en este sentido, "inmortales".

Era de esperar, lógicamente, que entre esta fe en la inmortalidad profesada por los tracios, y que tanto llamaba la atención a nuestros informantes griegos, y la religión y el culto orgiástico de aquel mismo pueblo se percibiera alguna relación interior. Y, en efecto, algunos indicios señalan la existencia de una íntima conexión entre el culto tracio de Dionisos y el culto del alma. Sin embargo, el porqué la religión del Dionisos de los tracios llevaba aparejada la fe en la vida imperecedera e independiente del alma, no limitada a la del cuerpo que en la actualidad la alberga, no procuraremos explicarlo tanto por la naturaleza misma del dios a quien aquel culto se consagraba (por lo demás, insuficientemente conocida para nosotros) como por el carácter inherente al culto.

La finalidad y hasta podríamos decir que la misión de este culto consistía en exaltar hasta el "éxtasis" las emociones de quienes en él participaban, en arrancar sus "almas" al círculo habitual de su existencia humana limitada para elevarlas, como espíritus libres, a la comunidad de los dioses y de su enjambre de espíritus. El estado de arrobamiento logrado por medio de estos orgiasmos abría ante quienes, como verdaderos "bacantes",[13] alcanzaban realmente el estado de divina locura, un campo de experiencia completamente cerrado para su existencia en la sobria y prosaica vida cotidiana. Consideraban, en efecto, como experiencias de carácter objetivo, y era natural que así fuera, todas aquellas emociones y visiones que el "éxtasis" les comunicaba.[14]

Ahora bien, si la fe en la existencia y la vida de un segundo yo del hombre que era necesario distinguir de su cuerpo y susceptible de separarse de él podía nutrirse ya, como sabemos, de las "experiencias" recogidas en sueños y en la impotencia acerca de su existencia específica y de su acción independiente, imaginémonos cuánto más tendría que fortalecerse y acrecentarse esta fe en quienes, arrastrados por las orgías de aquellas orgiásticas danzas rituales, habían "experimentado" en sí mismos cómo el alma, libre del cuerpo, podía participar de las delicias y los terrores de una existencia divina; pero ella sola, el alma, el espíritu que mora invisible en el hombre, y no el hombre en su totalidad, es decir, el hombre formado de cuerpo y alma. El sentimiento de su carácter divino, de su eternidad, que como un relámpago se le había revelado a ella misma en el éxtasis, podía muy bien formar en el alma la perdurable convicción de que participaba, por su misma naturaleza, de las condiciones de los dioses y estaba llamada a gozar de una vida divina tan pronto como el cuerpo la dejara en libertad, elevándose entonces ya para siempre al estado que sólo de un modo transitorio, en un instante fugaz de dicha, conociera durante el "éxtasis". ¿Y qué razones más poderosas podían apoyar esta conclusión espiritualista que las nacidas de la propia y personal experiencia, la cual había hecho paladear al hombre, por anticipado, en sus ritos orgiásticos, la que, un día, estaba llamada a ser su felicidad eterna?

Allí donde, por el camino que a grandes rasgos hemos señalado, la convicción de la pervivencia independiente del alma después de la muerte del cuerpo se fortalece hasta transformarse en la fe en la divinidad e inmortalidad del alma, ocurre con harta frecuencia que esa distinción entre el "cuerpo" y el "alma" a que fácilmente propenden todos los pueblos y los hombres un poco simplistas cobre en seguida la forma de una *contraposición* entre esos dos factores. La caída del alma, al ser precipitada de las alturas del delirante placer vivido en el éxtasis, fugazmente libre de las ataduras del cuerpo, para verse atada de nuevo al prosaísmo de su vida anterior, otra vez recluida en la cárcel corpórea, era demasiado brusca, demasiado vertical; para que el hombre que vivía esa experiencia no viese en el cuerpo un obstáculo y una rémora, casi un enemigo del alma de progenie divina.

El desdén por la vida cotidiana y hasta la aversión por ella es, no pocas veces, la consecuencia lógica de este exaltado espiritualismo, aun allí donde esta actitud del hombre, muy alejada de toda fundamentación especulativa, sirve de base a las emociones religiosas de un pueblo que no conoce todavía las torturas de una cultura basada en la ciencia. Y este desdén por la vida terrenal en comparación con la dicha de una existencia libre del alma en el mundo de los espíritus se trasluce, en cierto modo, en lo que Herodoto y otros autores nos cuentan de algunas tribus tracias, en las que el recién nacido era recibido por sus parientes con quejas y lamentos, mientras que al

difunto se le enterraba con muestras de alegría, como quien despide a quien, dejando atrás todo dolor, parte hacia una vida "de felicidad plena". La convicción de los tracios de que la muerte no era otra cosa que el tránsito hacia una nueva y más alta vida explica, asimismo, la alegría con que los hombres de este pueblo marchaban hacia la muerte. Se les atribuía, incluso, un verdadero anhelo de morir, pues para ellos "la muerte parecía ser hermosa".

El pueblo de los tracios, que jamás llegó a despertar por entero de entre las nieblas del espíritu, no podía, naturalmente, desarrollar más de lo que dejamos apuntado: los gérmenes de esta mística religiosidad contenidos en los extáticos ritos orgiásticos del culto de Dionisos. Apenas si se trasponen aquí los linderos de una vaga intuición y todo se reduce a inconstantes llamaradas de emociones brutalmente excitadas y encaminadas a exaltar el poder del espíritu.

Sólo cuando se desarrolla a fondo y de un modo independiente la vida de un pueblo, avivando el fuego del culto extático, sólo entonces existe la posibilidad de que estas fugaces intuiciones se afiancen, convertidas en ideas duraderas. Ideas acerca del mundo y de la divinidad, en torno a los fenómenos cambiantes y engañosos y a la existencia de un ser único y perenne basado en las cosas, acerca de la divinidad, que es única, una sola luz que, refractada en miles de rayos, se refleja en todo y vuelve a encontrar su unidad en el alma del hombre: cuando estas ideas se hermanan con los impulsos casi ciegos de un culto orgiástico basado en el entusiasmo, hacen que la turbia y primitiva fermentación de esos ritos populares se destile para formar el luminoso y claro vino de la *mística*.

Así sucedió cuando, en medio de los pueblos del Islam, paralizados en un monoteísmo rígidamente cerrado, irrumpiendo de fuentes ignoradas, brotó una arrolladora corriente de entusiasmo en las danzas orgiásticas de los derviches y se extendió, llevando consigo la doctrina mística del sufismo, nacida, sustancialmente, de la sutileza de los indios. El hombre es Dios y Dios lo es todo: así lo proclama, unas veces con sencilla claridad y otras veces en retorcido y barroco lenguaje figurado, la poesía empapada de espiritualidad que los persas, sobre todo, han consagrado a esta religión del arrobamiento místico. En las danzas extáticas, que aquí no han roto todavía su conexión orgánica con la doctrina mística (como la tierra nutrida con las flores que en ella crecen), esta doctrina se ve continuamente enriquecida por la experiencia, por las fuertes, delirantes emociones de un poder eterno e infinito de vida que brota como agua manantía del interior del hombre. Los velos que cubren el mundo se desgarran ante los ojos del fiel poseído de entusiasmo; éste siente y percibe lo Todo y lo Uno, que por sí mismo fluye hacia él; la "deificación" del oficiante "poseso" se convierte también aquí en una realidad. "El que conoce la fuerza de la danza vive en Dios."

Mucho, muchísimo antes de que esto ocurriera habíase operado en el suelo de *Grecia* una evolución que a nada se asemeja tanto como a estos fenómenos de la religión oriental que, muy a grandes rasgos, acabamos de señalar. Es cierto que los griegos (por lo menos, los de aquel tiempo y aun los posteriores, mientras la vida griega conservó su propio y sustantivo vigor) supieron mantenerse alejados de los excesos de la mística oriental. La misma intuición de lo ilimitado queda circunscrito, en los espíritus griegos, dentro de linderos plásticos. Sin embargo, también en Grecia se desarrollan, en el terreno propicio del culto orgiástico tributado al dios Dionisos y bajo la influencia de las ideas griegas acerca de dios, del mundo y de la humanidad, los gérmenes de una doctrina mística hasta entonces sólo de un modo muy imperfecto desarrollados en este culto y cuyo supremo principio proclama la divinidad del alma humana, la infinitud de su vida basada en dios. De aquí saca luego la filosofía griega el arrojo necesario para fundar una teoría sobre la inmortalidad del alma.

2. La religión dionisiaca en Grecia. Su fusión con la religión apolínea. La mántica extática. La catártica y la coacción sobre los espíritus. El ascetismo

Los griegos tomaron de los tracios, y se lo asimilaron, el culto de Dionisos, lo mismo que hicieron, probablemente, con las figuras y el culto de Ares y de las Musas. Es todo lo que acerca de esto podemos decir, pues los detalles de esta asimilación de un culto extranjero no nos son conocidos: este hecho ocurrió en aquellos tiempos anteriores al recuerdo histórico en que la religión de los griegos era todavía una mezcolanza de anhelos e ideas propios y de figuras y prácticas tomadas de la fe de otros pueblos.

Ya Homero conocía el fanático culto de los fieles de Dionisos. Sin embargo, la figura de este dios sólo aparece en la epopeya unas cuantas veces, fugazmente y relegada al fondo del cuadro. No es él quien ofrenda y escancia el vino; no se sienta entre los dioses congregados en el Olimpo, ni en el relato de los dos poemas homéricos lo vemos nunca intervenir en la vida y en los destinos de los hombres.

No hace falta ir a buscar muy lejos las razones que explican por qué la figura de Dionisos aparece relegada en los poemas homéricos. El silencio de Homero indica con harta elocuencia que, en aquel tiempo, el dios tracio no había alcanzado aún en la vida y en la fe de los griegos una significación que trascendiera más allá de unos cuantos cultos locales. Y fácilmente se comprende que fuera así. El culto de Dionisos sólo logró abrirse paso en Grecia de un modo gradual y paulatino. Conocemos diversas leyendas que atestiguan las luchas y la resistencia con que este rito extranjero y exótico hubo de tropezar.

Refieren las fuentes cómo el frenesí dionisiaco, el éxtasis de las fiestas orgiásticas en honor de Dionisos, hicieron presa en la casi totalidad de las mujeres de algunas comarcas de la Grecia central y el Peloponeso. Algunas de ellas se niegan a unirse a sus compañeras en aquellas frenéticas bacanales celebradas en las cumbres; de vez en cuando, el rey del país se opone a la implantación de estos alocados ritos. Es cierto que lo que se nos dice acerca de la resistencia opuesta a este exótico culto por las hijas de Minias en Orcomeno, por Proito en Tirinto y por los reyes Penteo de Tebas y Perseo de Argos,[15] siendo como son, en realidad, referencias al margen del tiempo, sólo adquieren la apariencia de hechos cronológicamente determinables gracias a los amaños de los historiadores de los mitos, realizados ya en una época erudita. El punto de partida y la moraleja de la mayoría de estos relatos son siempre los mismos: la lección de que las mismas personas que muestran esta hostilidad al nuevo culto, asaltadas más tarde por una manía mucho más frenética, estrangulan y desgarran en su locura báquica, no ya a los animales destinados al sacrificio, sino a sus propios hijos, o

caen (como Penteo) en las uñas de las bacantes, siendo desgarradas por ellas como bestias sacrificadas al dios. Trátase, evidentemente, de leyendas por el estilo de los mitos prototípicos por medio de los cuales se brinda como modelo y explicación justificativa un episodio cualquiera de la época legendaria, que se mantiene vivo a través del culto, en el recuerdo o incluso en la realidad, por medio del sacrificio usual de seres humanos.

No obstante, es evidente que en todos estos relatos se encierra un germen de verdad histórica. Todos ellos parten de la premisa de que el culto dionisiaco se introdujo en Grecia desde el extranjero y como un producto exótico. No cabe duda de que este supuesto responde a la trayectoria real y efectiva que las cosas siguieron; y tampoco debe considerarse como pura invención lo que la leyenda, partiendo directamente de aquí, cuenta acerca de la enconada resistencia que este culto, precisamente éste y sólo él, encontró en varios puntos de Grecia. Debemos reconocer que estas leyendas no son otra cosa que reminiscencias históricas, expresadas bajo la forma que reviste la más remota tradición griega: bajo la forma mítica, que, a fuerza de poesía, convierte todos los acaecimientos de la realidad y sus incidencias en casos ejemplares, de prototípica generalidad.

Parece, pues, que el culto dionisiaco no dejó de encontrar ciertas resistencias al extenderse desde el norte a la Beocia y de aquí al Peloponeso, penetrando también desde muy temprano en una serie de islas. Y, en realidad, habría que suponer, aunque no existieran testimonios explícitos acerca de ello, que los griegos sentían, ya que no podía ser de otro modo, una profunda repugnancia contra estos tumultuosos ritos procedentes de los tracios, una aversión nacida de un instinto muy hondo, que les hacía resistirse a tales prácticas desmesuradas, contrarias a la mesura y el equilibrio de su espíritu. Los helenos tenían necesariamente que considerar como algo atentatorio a su moral y a sus costumbres, como algo que no era posible aceptar sin lucha, aquellas orgías a que tan dadas eran las mujeres tracias y que las empujaban a entregarse sin freno a las báquicas fiestas nocturnas al amparo de las montañas.

Fueron las mujeres, al parecer, las que se dejaron arrastrar en un verdadero tumulto de entusiasmo por el nuevo culto y a ellas se debió, sin duda, en una parte muy principal, la introducción de estos ritos en Grecia.[16] Lo que las fuentes cuentan acerca de la fuerza irresistible y la difusión general de estas fiestas báquicas y de sus violentas emociones nos lleva a pensar en los fenómenos de esas epidemias religiosas que a veces inundan, incluso en los tiempos modernos, a países enteros. Basta recordar, por ejemplo, aquella furia de las danzas que estalló en el Rin a raíz de las conmociones físicas y espirituales con que la peste que se conoce con el nombre de la “Muerte Negra” sacudió a Europa en el siglo XIV y que tardó siglos en poderse sofocar. Los apestados

sentían un impulso irresistible de romper a bailar. Y los circunstantes veíanse arrastrados al torbellino de la danza por una especie de convulsión que los obligaba a imitar al enfermo y solidarizarse con él. El mal fue extendiéndose así epidémicamente, y tropeles enteros de danzantes, hombres, mujeres y muchachas, recorrían de un extremo a otro el país. Los pocos informes que de ello se han conservado acusan infaliblemente el carácter religioso de estas danzas convulsivas, que también el clero de la época consideraba como una "herejía". Los danzantes invocaban nombres de San Juan a los de "ciertos demonios", y sus delirios iban acompañados de alucinaciones y visiones de carácter religioso.

¿Sería una enfermedad popular, una epidemia religiosa semejante a ésta la que en Grecia, tal vez a consecuencia de aquella profunda conmoción de los espíritus y de su equilibrio que debió de traer consigo la asoladora emigración de pueblos que se conoce con el nombre de "emigración dórica", la que preparó las almas para la recepción del culto del Dionisos tracio y de sus orgiásticas fiestas y ritos? En todo caso, esta conmoción de los espíritus no venía a estrellarse, como el movimiento medieval a que nos hemos referido, contra las murallas de una religión y de una Iglesia ya afianzadas y de carácter distinto. La penetración y los avances de la religión dioni siaca en Grecia sólo a medias se ven claros a través de la engañosa penumbra en que el mito los envuelve. Lo que sí es evidente es que el culto báquico, aunque tuviera que vencer ciertas resistencias y arrollar algunos obstáculos, llegó a afianzarse en Grecia, se extendió victorioso por el continente y las islas del archipiélago y acabó adquiriendo en la vida griega, a lo largo del tiempo, aquella extensa y profunda significación de la que todavía no pueden darnos una idea, por ser anteriores a ello, los himnos homéricos.

El dios que pasó a formar parte del Olimpo griego al lado de los grandes dioses y como uno más entre ellos no era ya, por entero, el antiguo Dionisos tracio. Era el viejo dios tracio, pero helenizado y humanizado. Las ciudades y los estados de Grecia celebran su fiesta anual, en la que este dios es adorado como el dispensador del embriagante zumo de la vid, como el tutor y protector demoniaco de la germinación y fructificación de los campos y de toda la naturaleza, como divina encarnación de la plenitud de vida de la naturaleza en toda su riqueza y esplendor, como modelo y prototipo de la exaltada alegría de vivir. El culto, como suprema floración del ánimo y el goce de la vida, es fecundado en inmensas proporciones por el culto dionisiaco. La cúspide de la poesía griega, el drama, nace en realidad de los coros que animan las fiestas dionisiacas.

Pero, así como el arte del actor, que lo lleva a apropiarse de un carácter ajeno y a hablar y obrar como éste indica, se halla siempre vinculado en las oscuras profundidades de la conciencia a su última raíz, a aquella transformación del propio ser

que en el éxtasis experimentan los partícipes verdaderamente entusiastas de las orgías nocturnas de Dionisos, así también vemos cómo por debajo de todos los cambios y transformaciones de su primitivo ser se traslucen, a pesar de todo, sin borrarse por completo, los rasgos fisionómicos fundamentales de aquel Dionisos recibido por los griegos del extranjero. Al margen del alegre tumulto de las fiestas dionisiacas, tal como las celebraba sobre todo Atenas, quedan en pie siempre restos de aquel antiguo culto entusiasta que resonaba estrepitosamente, a través de la noche, en las montañas de Tracia. En muchos lugares, mantiénense en vigor fiestas trieterias en las que, con periódica reiteración, se conmemora la "epifanía" de Dionisos, su aparición en el mundo de los vivos, su salida del reino de las sombras en medio de la tregua nocturna.

De la naturaleza originaria de Dionisos, señor de los espíritus y las almas, cuya faz no era, evidentemente, la del dulce y riente dios del vino de una época posterior, se conservan todavía, como reminiscencia, algunos rasgos en las fiestas dionisiacas, en las de Delfos principalmente, pero también en las de Atenas. El extático desenfreno, el sombrío salvajismo del arcaico culto dionisiaco no desaparecieron sin dejar huellas; en las fiestas trieterias, en las Agrionias y las Nictelias, fiestas que en algunos lugares se celebraban en honor de este dios, conservábanse ostensibles vestigios de la antigua barbarie, en medio de toda la finura de la civilización griega. Uno de ellos eran los sacrificios humanos ofrendados al temible dios. No se borraron tampoco, por la acción del tiempo, los signos externos del estado de delirio, el comer carne cruda, la furia con que las bacantes estrangulaban y desgarraban con sus manos los animales destinados al sacrificio, etc. Y hasta tal punto no desaparecieron ante el suave encanto del amable dios del vino y de sus fiestas los arrebatos de la locura báquica con que los celebrantes se sentían exaltados a la comunidad con el dios y con su cortejo de espíritus, que ahora la furia y el delirio característicos del culto dionisiaco eran considerados por algunos pueblos extranjeros como formas *helénicas* peculiares de estos ritos.[17]

No desaparecieron, pues, las emociones propias del orgiasmo inherente a este culto, ni la comprensión con respecto a lo que él y sus violencias significaban. Quien lee hoy *Las bacantes* de Eurípides siente todavía cómo sube de la obra el vaho mágico de las emociones del entusiasmo y cómo esas emociones, trastornando los sentidos, encadenando la conciencia y la voluntad, hacen presa en todo el que se extravía por entre la floresta de los ritos dionisiacos. Como el furioso torbellino arrastra al nadador o las misteriosas potencias del sueño se apoderan del que duerme, así se adueña de él la coacción de los espíritus que emana la presencia del dios, y le empuja hacia donde quiere. Todo se transforma a sus ojos y hasta él mismo parece transformarse. Todas y cada una de las figuras del drama son presa de la divina locura en cuanto caen dentro de este círculo mágico. En las páginas de este poema dramático sigue viviendo, a pesar

de los siglos transcurridos, algo del poder de sojuzgamiento de las almas que vibraba en las orgías dionisiacas y que permite al lector tener, por lo menos, una intuición de lo que eran aquellos extraños estados de espíritu.

Como reminiscencia, probablemente, de aquella profunda excitación báquica que en otro tiempo había sacudido a toda Grecia como una verdadera epidemia y que todavía seguía agitando los espíritus de los griegos, periódicamente, en las fiestas nocturnas dionisiacas, quedó adherida al temperamento griego una cierta tendencia mórbida, es decir, la propensión a experimentar perturbaciones de la capacidad normal de percepción y de sensibilidad que se iban con la misma facilidad y la misma subitaneidad con que se venían. Algunas que otras noticias sueltas nos hablan de ataques de esta locura transitoria que descargaban epidémicamente sobre ciudades enteras.

Un fenómeno muy conocido de médicos y psicólogos era el que se conoce con el nombre de *coribantismo,* por el nombre de los demonios que formaban el cortejo de la diosa-madre de los frigios, una forma de locura religiosamente matizada, en la que quien la padecía, sin ninguna causa externa que lo explicase, veía figuras de extraña forma, escuchaba el sonido de la flauta y, excitado por estas visiones y estos ruidos imaginarios, sufría violentas convulsiones y se sentía presa de una irresistible furia danzarina. A descargar estos impulsos de entusiasmo, a la par que a curarlos y a "purificar" a quien los sentía, iban encaminadas las fiestas en honor de las deidades frigias, acompañadas de danzas y de músicas, entre las que predominaban las melodías de flauta de los antiguos maestros frigios, muy aptas, al parecer, para provocar el entusiasmo en las almas más susceptibles.[18] No se trata de reprimir o extirpar con estos métodos las tendencias extáticas del alma, sino de someterlas a una disciplina médico-sacerdotal, para que puedan servir como un impulso vivo y sano a los fines del culto.

En el mismo sentido era tolerado y cultivado en los más luminosos tiempos de Grecia el entusiasmo dionisiaco. También las fanáticas fiestas nocturnas en honor del dios tracio, que tanta afinidad interior guardan con las fiestas frigias y que, en muchos aspectos, están copiadas de ellas, persiguen como finalidad la "purificación" del alma extáticamente excitada. Quienes participan en tales fiestas "consagran su alma, corriendo y danzando furiosamente por las montañas, al dios de cuyo cortejo pasa a formar parte, por medio de sagradas purificaciones". También aquí se efectúa la purificación mediante actos que espolean al alma a un exceso de emoción religiosa; en calidad de "Baco", provoca Dionisos la divina locura que él mismo, a fuerza de exaltarla hasta el máximo, se encarga de curar o aliviar bajo la advocación de Lisio o Meliquio.

Esto no es sino una adaptación del culto orgiástico de los antiguos tracios al suelo de

Grecia y a la mentalidad griega. En un relato prototípico, la leyenda sitúa este acabado desarrollo del culto dionisiaco en el más remoto pasado. Ya los poemas de Hesiodo refieren cómo las hijas del rey Proito de Tirinto vagaban, presas de locura dionisiaca, por las montañas del Peloponeso hasta que fueran curadas y "purificadas" por Melampo, el legendario vidente de Pilos, en unión de las numerosas mujeres que se habían unido a ellas. La curación efectuábase llevando a su máximum la exaltación dionisiaca de los enfermos, "con gritos y danzas frenéticas" y recurriendo a medios catárticos.[19] Como se ve, Melampo no destruía el culto dionisiaco ni el entusiasmo que lo caracterizaba: limitábase, sencillamente, a someterlo a ciertas normas y lo llevaba, en realidad, a su apogeo; esto explica por qué Herodoto (2, 49) lo considere como el *fundador* del culto dionisiaco en Grecia. La leyenda, en cambio, sólo nos habla de este "fundador" de las fiestas dionisiacas como un fervoroso y absoluto partidario de la religión *apolínea:* "su gran devoción por Apolo" hizo que recibiera de este dios el don de la adivinación, transmitido luego de generación en generación dentro de su linaje.

La leyenda nos ofrece en la figura de Melampo, bajo una forma muy típica, la compaginación de los cultos de Apolo y Dionisos, que, como hecho, pertenece por entero a la historia, aunque no a la de tiempos antiquísimos.

Es lo cierto que, probablemente tras una larga resistencia, Apolo acabó sellando una estrecha alianza con aquel divino hermano de naturaleza tan distinta a la suya, con el Dionisos ya helenizado. Esta alianza parece que se llevó a cabo en Delfos. En esta comarca, y precisamente en las alturas del Parnaso, en la gruta de Coricia, celebrábase en el solsticio de invierno, un año sí y otro no, la fiesta nocturna de Dionisos, en las cercanías de los altares de Apolo, que era el dios que reinaba sobre Delfos. Más aún, en el propio templo de este dios se mostraba a las gentes el "sepulcro" de Dionisos (v. *supra,* p. 129) ante el cual celebraban una fiesta secreta a los sacerdotes apolíneos mientras las Tiadas danzaban frenéticamente en los montes. Las fiestas de Delfos se dividían, cierto es que en partes desiguales, entre Apolo y Dionisos. El dios tracio había sentado firmemente el pie en Delfos; y la comunidad sellada entre los dos dioses era tan íntima que en los tímpanos del templo aparecía esculpida, por delante, la figura de Apolo y por detrás la de Dionisos, el Dionisos de las orgías nocturnas en las montañas. Y hasta en las fiestas trieterias en honor de Dionisos tomaba parte Apolo; del mismo modo que, ya en una época posterior, sabemos que en las fiestas pentaetéricas de las Pitias se ofrendaban a Dionisos, a la par que a Apolo, ciertos sacrificios y el concurso de los coros cíclicos. Entre ambos dioses se establece un intercambio de calificativos y de atributos.[20]

Los antiguos no habían olvidado que Apolo era, en el fondo, un intruso en aquel santuario de Delfos, centro del que irradiaba su culto; entre los poderes divinos

anteriores a él que había relegado allí a segundo plano mencionábase el de Dionisos. Pero los sacerdotes délficos supieron soportar la vecindad del culto extático de aquel dios tracio, tan extraño en un principio a su propio dios; aquella deidad era demasiado vital para dejarse desplazar por completo, como ocurrió con el culto de la diosa de la Tierra, la que otorgaba profecías en sueños. Apolo convirtióse en "señor de Delfos", pero los sacerdotes del Apolo délfico, fieles a la tendencia de universalidad religiosa innegable en ellos, tomaron bajo su protección el culto dionisiaco. Y fue precisamente el Oráculo de Delfos el que se encargó de introducir el rito de Dionisos en comarcas que hasta entonces no tenían la menor idea de él, y en ninguna con tanto éxito ni de un modo tan fecundo como en el Ática.[21] Y desde luego puede asegurarse que este impulso dado al culto dionisiaco por la más poderosa corporación que los griegos conocían en materia religiosa contribuyó más que todo lo demás a asegurar a este dios, en el campo de la religión griega, y a sus ritos aquella amplia difusión y aquella profunda raigambre de que no se encuentra ni barrunto en los poemas homéricos, los cuales guardan también silencio o no dicen apenas nada acerca de la influencia del Oráculo de Delfos.

Pero el culto dionisiaco que el Oráculo de Delfos ayudó a difundir y probablemente también a plasmar era ya un culto suavizado, moralizado, curado de los excesos del orgiasmo tracio y adaptado a la serena y mesurada sensibilidad de la vida cotidiana ateniense y a la alegre luminosidad que caracterizaba las fiestas campestres y urbanas de los áticos. Las ceremonias dionisiacas de Atenas apenas conservaban alguna que otra reminiscencia del viejo culto orgiástico de los tracios. Lo cual no era obstáculo para que en otros lugares, entre los que no era el menos importante la sede del propio Apolo délfico, se mantuvieran los ritos de Dionisos fieles a la primitiva forma de las nocturnas bacanales. Por indicación del Oráculo, la ciudad de Atenas enviaba a las trieterias de Delfos, en cada celebración, una lucida embajada de mujeres escogidas. Pero, todo hace suponer que en estas fiestas délfico-atenienses había quedado reducido a una tradición ritual, un poco rutinaria, a una vaga reminiscencia del pasado, lo que en otro tiempo eran emociones vivas y vibrantes nacidas de lo más profundo del alma en los fanáticos ritos dionisiacos que tenían por escenario la noche y las montañas.[22]

Pese a la nueva suavidad y moderación de sus formas externas, el culto dionisiaco recibido en Grecia conservaba, como la más profunda raíz de su naturaleza, una tendencia a los excesos extáticos y orgiásticos que cobraba, a veces, caracteres de amenaza o de tentación. Y tan poderoso seguía siendo en la religión de Dionisos el impulso extático, aun después de operada la fusión de los cultos dionisiaco y apolíneo, que ese impulso llegó a comunicarse, en parte, a las prácticas del culto de Apolo, que era, en sus orígenes, lo más opuesto a ello.

La religión griega no conocía, al principio, esa mántica del entusiasmo de que hemos hablado más arriba y que, exaltando las facultades del alma humana hasta la esfera de lo divino, la lleva al conocimiento de las cosas ocultas. Homero habla solamente de la adivinación "como un arte", en la que ciertos videntes, adiestrados especialmente en el arte de la profecía, escrutan la voluntad de los dioses en el presente y para el porvenir mediante la interpretación de signos que aparecen libremente o que el hombre hace aparecer para estos fines. Éste es también el tipo y el don de profecía que Apolo otorga a los adivinos. Los poemas homéricos no conocen, en cambio, la otra clase de profecía nacida en raptos de entusiasmo, "que no es un arte ni puede aprenderse".

Al lado de los adivinos de profesión, que actúan por su cuenta, de un modo independiente, encontramos en la *Odisea* y probablemente ya en la *Iliada,* los centros oraculares cuyo prestigio y veracidad se hallan garantizados por el nombre del dios a cuyo culto se hallan unidos, tales como el del santuario de Zeus en Dodona o el del templo de Apolo en Pito. Hasta llegar a la *Odisea* no se le atribuye al Oráculo de Apolo, y para ello una sola vez, cierta influencia en los asuntos importantes de la vida del pueblo. Lo que los poemas de Homero no indican ni dan a entender es que por aquel entonces oficiara ya en Delfos una profetisa que adivinara el porvenir y lo oculto por inspiración. Sin duda existió en aquel lugar, desde tiempos muy antiguos, un oráculo que funcionaba en casos aislados bajo la protección del dios Apolo, y a él querría referirse, probablemente, un poema en que se lo menciona y en el que no se trasluce el menor conocimiento de los sorprendentes fenómenos propios de la mántica extática o de la inspiración.

Desde luego, podemos asegurar que esta mántica de la inspiración que, reflexiva y cuidadosamente desarrollada, había de dar más tarde tanto prestigio y una influencia tan grande al Oráculo de Delfos, no se convirtió en atributo del culto apolíneo sino en el transcurso del tiempo. En tiempos muy remotos, existía en Pito, encima de la hendidura de la roca por la que salían los mareantes vapores de la tierra, un oráculo de la diosa Gea, que probablemente iniciaba a los fieles, por medio de sueños nocturnos, en los secretos que deseaban conocer. Apolo desplazó aquí, como en otros oráculos, a la diosa Tierra.[23] La veracidad de la tradición que nos cuenta esto aparece confirmada por la leyenda del templo de Delfos, incluso en lo que refiere acerca de la muerte por mano de Apolo de la serpiente Pitón, que era el espíritu del Oráculo de la Tierra (*supra,* pp. 129 *s*). Es posible que el cambio se operase gradualmente y no de golpe; últimamente, en el mismo lugar en que en otro tiempo la deidad de la Tierra habla directamente al alma de los que dormían y soñaban, comunicaba Apolo, también directamente y no a través de signos, sus oráculos a los hombres que acudían allí a consultarle despiertos, hablándoles por boca de una sacerdotisa en estado de éxtasis.

Esta mántica de la inspiración practicada ahora en Delfos se halla tan distante del antiguo arte apolíneo de la adivinación por medio de signos como cercana a la clase de mántica que de antiguo aparece asociada al culto tracio de Dionisos. Al parecer, este dios apenas encontró en Grecia alguna que otra corporación sacerdotal suelta que instaurase y mantuviese un centro oracular permanente, asociado a un determinado lugar y a un determinado templo. En el único oráculo dionisiaco de Grecia de que tenemos seguro conocimiento oficiaba por la vía de la inspiración o del entusiasmo un sacerdote "poseído" por el dios. El entusiasmo y el éxtasis son, siempre, en el culto dionisiaco, las potencias o recursos excitantes de toda emoción religiosa y las que sirven de vehículo a la profecía bajo la égida de Dionisos. Pues bien, si vemos que Apolo, y precisamente en Delfos, es decir, en el lugar en que este dios selló su más íntima alianza con Dionisos, abandona su antigua práctica de la profecía por medio de la interpretación de signos para abrazar la de la adivinación a través del éxtasis, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que tomó esta nueva mántica del dios de los tracios. [24]

Con el éxtasis mántico, Apolo incorpora a su propia religión un elemento dionisiaco. Esto explica por qué, desde ahora, se le puede designar, a un dios tan sereno, tan orgulloso y tan arisco como él, con sobrenombres que expresan la excitación y el olvido de sí mismo propios de los ritos báquicos. Se le llama, en esta nueva época, "el Entusiasta", "el Báquico", y con palabras harto significativas lo presenta Esquilo como "el Apolo adornado de hiedra, el báquico, el adivino" (*fr.* 341). A partir de ahora, es Apolo, el antiguo dios de la serenidad y la mesura, el que provoca en el alma humana, con preferencia a otros dioses, el "frenesí", el que les inculca el don profético y las hace leer en los misterios de lo desconocido.

Fúndanse así en no pocos lugares oráculos en los que ofician sacerdotes y sacerdotisas proclamando a los fieles, en trance de arrobamiento, lo que por inspiración les transmite Apolo. Pero el modelo de todos estos centros seguía siendo el oráculo pítico. Su profetisa era la pitonisa, sacerdotisa virginal arrobada por el hálito embriagador que salía de las grietas abiertas en el suelo sobre el que oficiaba sentada en el trípode y de cuya alma había tomado posesión el propio dios y su espíritu. Según la creencia que se profesaba, el dios iba a albergarse en el cuerpo terrenal o en el alma de la sacerdotisa "desprendida" de su cuerpo, que escuchaba con el don profético de los espíritus las revelaciones que el dios le hacía. Lo que la sacerdotisa proclamaba "con frenética boca" lo hablaba el dios a través de ella; cuando la sacerdotisa decía "yo", era Apolo quien hablaba de sí mismo y de lo que a él le concernía. Era el propio dios quien vivía, pensaba y hablaba en ella, mientras la profetisa estaba en trance.[25]

La corriente de anhelos religiosos capaz de plantar un germen mítico en pleno

corazón de la religión griega, con los métodos de la adivinación extática llevados al mismo Oráculo de Delfos, tuvo que surgir necesariamente de insondables profundidades. La introducción del éxtasis dentro de los ritos serenos y bien ordenados de la religión délfica no es, en realidad, más que un síntoma de ese profundo movimiento, no su causa. Pero, una vez implantados estos métodos, y confirmados por el propio Apolo y por las experiencias que la nueva mántica délfica parecía poner de manifiesto ante los ojos de los hombres, era lógico que esta fe, en un comienzo totalmente ajeno a ella, acabara afianzándose en la religión originaria y auténticamente griega lo mismo que, desde hacía largo tiempo, se había afianzado en la fe y el culto dionisiacos; que también en ella se abriese paso este sacudimiento de las emociones capaz de hacer al espíritu del hombre, sobreexcitado hasta el máximum, remontarse por encima de los limitados horizontes de su conciencia habitual hasta ganar las alturas de un saber y una intuición ilimitados; que también aquí aspirase el alma humana a poseer la fuerza necesaria para vivir momentáneamente, de un modo real y sin quimeras, la vida misma de los dioses. Esta fe es el manantial del que nace toda la mística. Y la tradición nos ayuda a percibir, a través de vestigios en parte muy oscuros, cómo se desarrolló y se manifestó en aquellos lejanos tiempos.

Es cierto que el culto público de los estados griegos, allí donde no se hallaba gobernado por las influencias de fuera, seguía manteniéndose dentro de los estrechos límites de la mesura y la claridad que le eran tradicionales. Es muy poco lo que sabemos acerca de la penetración de las emociones extáticas en los antiguos cultos de Grecia.[26] Los afanes religiosos que se salían de este marco encontraban o buscaban satisfacción por otros caminos. Aparecieron hombres que, por su propia iniciativa, intentaron servir de mediadores entre la divinidad y los mortales necesitados de ella; temperamentos, indudablemente, de una emocionalidad propensa al entusiasmo y al fanatismo y siempre dispuestos a dejarse arrastrar por los impulsos y las sacudidas de lo inasequible. En la organización de la religión griega no había nada que impidiera a estos hombres o mujeres ejercer una acción religiosa y conquistar una autoridad mística que los poderes religiosos del Estado no les conferían, y que no poseían otros títulos de legitimidad que los de su propia conciencia, los de su propia experiencia real o supuesta acerca de la gracia divina y los de su contacto más o menos íntimo con los poderes de la divinidad.

Entre las tinieblas de esta época de génesis y fermentación que va desde el siglo VIII hasta el VI, vemos moverse vagamente, como sombras, algunas figuras de este tipo, que cabría comparar a aquellos profetas, ascetas y exorcistas de los primeros tiempos del cristianismo, los cuales, sin otra autorización para ejercer su sagrado ministerio que la recibía directamente de la gracia divina (χάρισμα) y sin relación alguna con las

comunidades de fieles organizadas, peregrinaban de un país en otro, atenidos a sus propios medios. Es cierto que lo que sabemos acerca de las *Sibilas* y los *Báquidas,* mujeres y hombres que andaban de país en país profetizando el porvenir y lo desconocido, por su cuenta y sin el menor encargo ni apoyo de los centros oraculares, no pasan de ser leyendas, pero estas leyendas traslucen, condensado poéticamente en imágenes, un estado de cosas que llegó a tener, sin duda, una plena realidad.[27]

En lo que se nos cuenta acerca del modo de actuar de estos profetas podemos ver algo así como siluetas de una realidad en su tiempo muy viva, reminiscencias de fenómenos de la vida religiosa de los griegos que en su día impresionaron profundamente a las gentes y que, por ello mismo, jamás llegaron a borrarse del todo del recuerdo de los hombres. Los Báquidas y las Sibilas eran adivinos individuales, no del todo desligados de los cultos organizados, pero no vinculados a ningún templo, que se ponían al servicio de quienes los necesitaban o los llamaban para descubrir el porvenir o las cosas ocultas y que, en este sentido, no se diferenciaban gran cosa de los adivinos de Homero y venían a continuar, hasta cierto punto, sus actividades. Diferían radicalmente de ellos, en cambio, en cuanto a sus métodos, a su modo de proceder.

Poseídos por el dios que los inspiraba, en el luminoso y profético estado de éxtasis, estos hombres proclamaban todo lo oculto. No eran gentes educadas en su arte y oficio y enseñadas a descifrar el sentido de signos que todo el mundo, al igual que ellos, podía ver; no, ellos veían lo que sólo podían ver el dios y el alma del hombre llena de él. La Sibila proclama con ásperas palabras y frenético tono, como poseída de la divina locura, lo que no la hace decir su propia voluntad, sino la fuerza de la inspiración divina que habla por boca de ella. La intuición de esta fuerza demoniaca adueñada del alma, con un espanto que para quien se siente dominado por ella es perfectamente real, vibra todavía en las estremecedoras palabras que Esquilo, en el *Agamenón,* pone en boca de su Casandra, prototipo de Sibila a quien la fantasía poética de los contemporáneos de aquella época de los profetas griegos proyectaba en un legendario mundo anterior.[28]

La misión del adivino no se limitaba a prever y pronosticar el porvenir. Cuéntase de un báquida que "purificó" y liberó a las mujeres de Esparta de una furia epidémica que se había extendido entre ellas. Y no cabe duda de que provenía de aquella época de los profetas la costumbre posterior de contar entre las incumbencias de los "videntes" el ayudar en la curación de las enfermedades, principalmente las del espíritu, el evitar males de todas clases mediante el empleo de extraños remedios y, sobre todo, el brindar consejo y ayuda en las "purificaciones" de carácter religioso. Todas estas virtudes: el don o el arte de la profecía, el de la purificación de gentes "maculadas" y el de la curación de las enfermedades, procedían, al parecer, de la misma fuente. No hace falta pararse a meditar mucho tiempo para comprender cuál era el fundamento común de

esta triple actividad benéfica. El *mantis*, el vidente equipado con el don de la profecía en sus momentos de éxtasis, tenía acceso a un mundo invisible para los hombres y que los vulgares mortales sólo podían percibir a través de sus efectos: el mundo de los espíritus que flotaban en torno a las cosas. Por eso actúa también como exorcista, conjurando a los espíritus, como medio de curación de las enfermedades.[29]

También la *catártica* es, por su origen y por su naturaleza, un conjunto de ritos y operaciones encaminados a desviar los efectos peligrosos que irradian del mundo de los espíritus.

El desarrollo y la difusión excesivamente frondosa de las ideas sobre la "impureza" que por doquier amenaza al hombre, y acerca de su eliminación mediante los recursos de un arte de purificación religiosa, ideas que apenas apuntan ya en los poemas homéricos, constituye uno de los principales síntomas de la religión de los tiempos posteriores a Homero, inspirada en el miedo y cuyos remedios no son ya los del culto heredado de los padres.[30]

La vida del hombre, a lo largo de toda su trayectoria, va acompañada de ceremonias "purificadoras". La parturienta se halla en estado de "impureza", como cuantos la tocan, y también el niño recién nacido es "impuro".[31] Las bodas aparecen rodeadas de una serie de ritos de purificación. Los muertos y cuanto se halla cerca de ellos son, asimismo, impuros.

No se trata, con estos actos de purificación, los más usuales y extendidos, de borrar ni siquiera simbólicamente manchas de orden moral.[32] Las "máculas" que se quieren eliminar, en estos casos, por medio de recursos inconcebiblemente eficaces, no afectan, ciertamente, al "hombre en su corazón"; pesan sobre el hombre como algo extraño a él y que viene de fuera, y la persona impura puede contaminar a otros con ellas como el apestado con el aliento venenoso que inocula o contagia la enfermedad. De aquí que el rito de la purificación pueda llevarse perfectamente a efecto, si se aplica de un modo certero, como la práctica ritual lo prescribe, mediante una simple ablución (con agua de manantiales, de ríos y también del mar), frotando con agua el cuerpo impuro, acabando con lo que lo daña (por medio del fuego o del humo), absorbiendo los humores venenosos (con ayuda de un paño de lana, del vellón de una oveja, de un huevo), etcétera.

Los influjos enemigos dañinos para el hombre se exterminan del siguiente modo. Como sólo pueden combatirse por medios religiosos, estos influjos deben proceder del reino de las fuerzas demoniacas, el único sobre el que se proyectan la religión y sus benéficos efectos. Existe un pueblo de espíritus, cuya sola proximidad y cuyo contacto basta para impurificar al hombre, llevando a él la desazón. Quien toque sus moradas o los animales destinados a serles sacrificados experimenta sobre su persona la venganza

de esos espíritus en forma de enfermedad, de locura y de males de todas clases. Oficia de exorcista el sacerdote purificador, quien libera a la víctima del poder maléfico que sobre él ejercen los malos espíritus que flotan en torno suyo. Esa misión suya es perfectamente clara cuando se trata de desviar, por medio de sus oficios, las enfermedades o, mejor dicho, los espíritus que las causan;[33] cuando entona, para ayudarse en sus ritos purificadores, épodos, es decir, fórmulas conjuratorias que presuponen siempre un ser invisible a quien se dirigen y que las escucha; cuando se acompaña de músicas religiosas que tienen la virtud de ahuyentar a los espectros.

Cuando la sangre humana derramada clama por la "purificación" del culpable o causante, la lleva a cabo el sacerdote purificador, "expulsando el asesinato por el asesinato" (Eurípides, *Ifigenia en Tauride,* 1197), para lo cual hace correr la sangre de un animal sacrificado sobre las manos de la persona impura. En este caso, la purificación presenta claramente el carácter de un sacrificio representativo (pues el animal sacrificado hace las veces del hombre a quien se trata de purificar). Se lava con ello la furia del muerto, que es precisamente la mancha que en este caso se trata de limpiar. Víctimas sacrificadas a librar a toda una ciudad de la cólera de los poderes invisibles y de la consiguiente "mancha" que esto echaba sobre ella eran también aquellos desventurados hombres a quienes, en la fiesta de las targelias o con otros motivos extraordinarios, se degollaba, lapidaba o quemaba como chivos expiatorios en las ciudades jonias y también en Atenas, en tiempos muy antiguos.[34]

Y asimismo se consideraban como sacrificios ofrendados a estos poderes los medios de purificación empleados en la vida privada para liberar al individuo y a su casa y familia de las exigencias de los espíritus malos, como lo denota claramente la costumbre que existía de depositar estos medios, una vez empleados, en una encrucijada para que se hiciesen cargo de ellos los espíritus que allí moraban. Los medios de purificación empleados con este fin son en todo idénticos a los sacrificios tributados a las almas y a los "banquetes de Hécate".[35]

Esto indica mejor que nada cuáles son los malignos influjos que la catártica trata de conjurar. No se quiere borrar con ella la conciencia de una culpabilidad alojada en el corazón, ni de acallar los escrúpulos de la susceptibilidad moral. Es, por el contrario, el miedo supersticioso a un mundo de los espíritus que flotan amenazadoramente en torno al hombre y extienden hacia él, entre las sombras, miles de manos vindicativas, lo que hace que se invoque la ayuda de los purificadores y los oficios de los sacerdotes expiatorios para conjurar los espectros a que da vida y alas la propia fantasía.

Son los "malos espíritus" que moran en el mundo de los demonios alumbrado por la fe griega, sus injerencias en la vida humana, los que el profético *mentis* trata de conjurar con sus "purificaciones". Entre ellos se destaca, principalmente, *Hécate* con su

cortejo de espíritus malignos. Esta figura infernal es, sin duda, una antigua creación de la fantasía religiosa, aunque jamás aparezca mencionada en los poemas homéricos, pues hubo de pasar bastante tiempo antes de que pasase del culto local a la adoración general de las gentes, y sólo en algunos lugares abandonó los altares del culto doméstico y privado para incorporarse a las fiestas y a los cultos públicos de las ciudades.

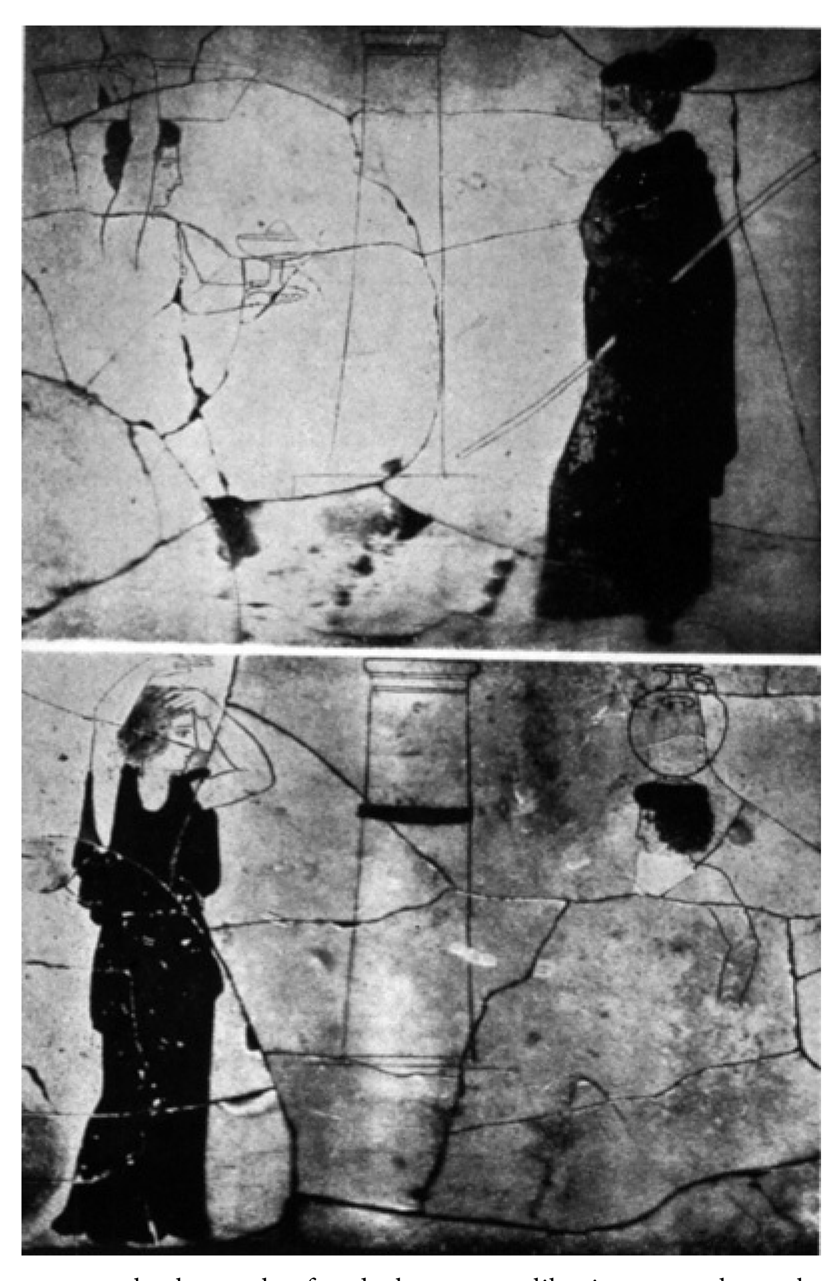
El culto de esta diosa aborrece la luz, de la que huye también todo el cortejo asolador de negras quimeras que la rodea. Hécate es una deidad ctónica, que tiene su asiento en el averno. Encuentra, sin embargo, más fácilmente que otras deidades subterráneas el camino que conduce hacia los hombres vivos. Allí donde un alma se junta con un cuerpo, en los partos y durante el puerperio, siempre anda cerca Hécate; cuando el alma se separa del cuerpo a que vivió unida, en los entierros, no falta nunca esta sombría diosa; se encuentra a gusto junto a las moradas de los muertos, entre las tumbas y el horror de los ritos funerarios, que ahuyenta a los dioses del cielo. Es la dueña y señora de las almas que aún no han abandonado el mundo de los vivos. Y, como reminiscencia del antiquísimo culto de las almas que tenía por centro el hogar de la casa, se representa a Hécate morando "en lo más profundo del lar" y se la adora, en unión del Hermes subterráneo, que es como su contrafigura masculina, entre los dioses domésticos "transmitidos por los antepasados".

Este culto doméstico era, probablemente, un legado de tiempos antiquísimos, en los que todavía el contacto o el trato familiar con los poderes subterráneos no llevaba consigo el temor de "mancharse". En tiempos posteriores, Hécate era ya la causante e instigadora de todos los fantasmas y espectros del horror de las apariciones malignas. Se le aparece súbitamente al hombre, para su mal, por la noche o bajo el sol ardiente del mediodía en que el cerebro se embota como en sueños, cobrando formas terroríficas que, como las imágenes de los sueños, cambian y oscilan sin cesar.

Los nombres de muchos espíritus infernales con figura de mujer que el pueblo pronuncia con horror, los de Gorgira (Gorgo), Mormo, Lamia, Gello y Empusa, el espectro del mediodía, no son, en el fondo, más que otras tantas modalidades o cambiantes apariciones espectrales de Hécate. Esta diosa gusta, sin embargo, de aparecer en plena noche, a la tenue luz de la luna y en las encrucijadas de los caminos; nunca sola, sino acompañada de su "cortejo" de servidoras. Son las almas de aquellas que no tuvieron la suerte de ser enterradas con arreglo a los sagrados ritos, de las que encontraron una muerte violenta y de las que murieron "antes de tiempo". Estas almas no encuentran sosiego después de la muerte; por eso flotan en el viento con la diosa Hécate y sus perros infernales.[36]

A la vista de tales ideas le vienen a uno a las mientes, y con razón, las leyendas acerca del Cazador salvaje y de su ejército de furias que circulan entre algunos pueblos

modernos. La misma fe evoca en uno y otro caso las mismas imágenes, que se explican mutuamente. Es posible que entre unas y otras haya, además, cierta conexión histórica de continuidad. Estas procesiones nocturnas de "ánimas", de espíritus errantes, contagian de "impurezas" a todos aquellos con quienes se cruzan a su paso, van repartiendo por todas partes males y miserias, sueños angustiosos; horrorosas pesadillas, fantasmas que rondan por la noche, la locura y la epilepsia. Para aplacar a estas ánimas en pena y a su dueña y señora, la diosa Hécate, se les sirve, el último día de cada mes, la "comida de Hécate", que se les deja en las encrucijadas, y se les arroja, volviendo la cara, los despojos de los animales sacrificados, con el fin de mantenerlas apartadas de las viviendas de los hombres; a la diosa misma se le sacrifican perros de poca edad en acto de "purificación" y, por tanto, como sacrificios "defensivos".



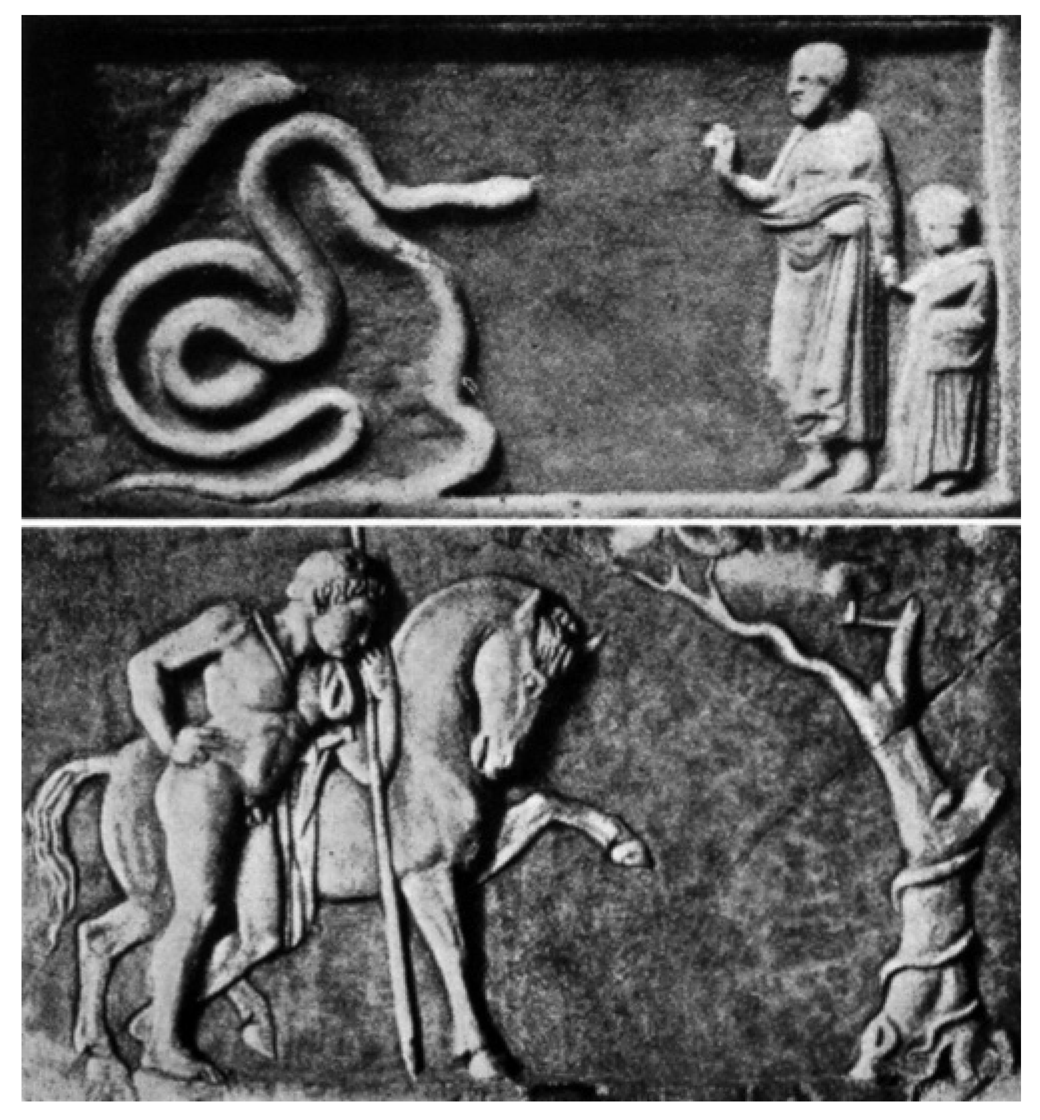
El adolescente muerto y muchacha con la ofrenda; lamentos y libaciones ante la tumba. (Lecitos del tercer cuarto del siglo V a.C.)

Todo esto lleva aparejado, como fácilmente se comprende, ideas terroríficas de todas clases: es ésta una de las fuentes de las que, engrosado su caudal por otras quimeras griegas y por numerosas aberraciones de origen extranjero, mana un turbio río de medrosa superstición que fluye a lo largo de toda la baja antigüedad y de la Edad Media hasta adentrarse en la época moderna.

Los hombres buscaban amparo y protección contra estos horrores, producto de su propia fantasía, en los adivinos y los sacerdotes purificadores, quienes, además de los

ritos de la purificación y de las fórmulas de exorcismo, aplicaban una serie de extraños preceptos y recursos que, teniendo en sus orígenes una perfecta razón de ser con arreglo a la lógica propia de la superstición, siguieron practicándose fielmente, como fórmulas mágicas, cuando ya habían perdido, a fuerza de tiempo, su sentido originario. [37]

El movimiento de la mántica y la catártica y sus secuelas apenas han llegado a nuestro conocimiento más que cuando se hallaban ya en estado de degeneración. No cabe duda de que en el cuadro que aquí hemos esbozado de este curioso brote bastardo de la religión griega se mezclan también algunos rasgos tomados de las estampas que acerca de todas estas prácticas y ceremonias nos legó una época posterior, cuyas ideas estaban ya muy lejos de lo que eran la mántica y la catártica en sus más genuinas manifestaciones. Después de aparecer una ciencia que dirigía seria y afanosamente su mirada a las verdaderas causas internas de la génesis del acaecer de las cosas, lo mismo en la anchura del universo que dentro de los estrechos límites de la existencia humana; después de aparecer una medicina dedicada a indagar, sobria y prudentemente, las condiciones del cuerpo humano en estado de salud y de enfermedad, la catártica, la mántica y toda la muchedumbre de ideas quiméricas nacidas de ellas habían quedado estancadas como herencia de un mundo de ideas ya superado y, aunque siguiesen viviendo y actuando, como si nada hubiese ocurrido, en los magos y los exorcistas que, en el alborear de la historia del espíritu de los pueblos cultos, suelen preceder al filósofo como primeros y milagrosos tipos del hombre investigador. Y todos ellos pertenecen a la categoría de los visionarios extáticos y de los sacerdotes oficiantes en los ritos de la purificación.



Padre e hijo ante la tumba de un genio ancestral que aparece en forma de serpiente; jinete contemplando una serpiente en que cree ver la aparición de un héroe. (Relieves áticos, el primero de principios del siglo V a.C.)

Entre estas figuras dotadas de un mágico poder de penetración en los arcanos de la naturaleza, se destaca en la tradición, como el maestro de todos ellos, *Epiménides* de Creta, ciudad que era desde antiguo una de las cunas de la sabiduría catártica y donde el culto del Zeus ctónico se afianzó precisamente en esta clase de sabiduría. Bajo un ropaje literario de leyenda, habla la tradición de su larga permanencia en la famosa gruta de Zeus en el monte Ida, de su trato con los espíritus de las sombras, de sus largos y rudos ayunos, de los prolongados éxtasis de su alma y de cómo, al cabo de aquel largo periodo de eclipse, plenamente iniciado ya en los misterios de la "sabiduría entusiástica", salió nuevamente de la soledad a la luz.[38]

En este nuevo periodo de su vida, se dedicó a recorrer una serie de países, pertrechado con su benéfico arte, profetizando el porvenir y explicando el oscuro sentido del pasado, como extático vidente, y conjurando como sacerdote catártico los demoniacos males engendrados por crímenes especialmente oscuros. Se sabe de su paso por Delfos y otras ciudades, donde se conservaron algunas huellas de su ministerio purificador. Una de sus acciones inolvidables fue la realizada en Atenas a fines del siglo VII al dirigir los ritos con que se puso punto final a la expiación del impío asesinato de los partidarios de Cilón.[39] Recurriendo a eficaces ceremonias en que le había iniciado su sabiduría secreta y con ayuda de sacrificios de bestias y de hombres, logró aplacar la cólera de los espíritus de lo profundo, que se consideraban ofendidos y "manchaban" y dañaban con su furia a la ciudad.[40]

Las ideas acerca de las "manchas" e impurezas de esta clase, alimentadas precisamente por las doctrinas y los actos de los numerosos sacerdotes purificadores cuyo prototipo y gran maestro era, como decimos, Epiménides de Creta, habían ido empapando poco a poco el culto, incluso el público, con ceremonias de purificación hasta llegar a suscitar la creencia de que la religión griega estaba en vías de convertirse, mediante la vivificación y el desarrollo de antiquísimas ideas religiosas ya casi olvidadas en la época de Homero, en una verdadera religión catártica, en una especie de brahmanismo o zoroastrismo occidental.

Quien se hallase familiarizado con la contraposición entre cuerpo y alma tenía que caer, casi necesariamente, sobre todo si, además, se dejaba llevar por ideas catárticas y por su aplicación práctica, en el pensamiento de que también el alma debía "purificarse" del cuerpo como una remora que lo "manchaba". Esta idea, convertida en un pensamiento casi popular, la encontramos en una serie de leyendas y de giros de lenguaje en los que la destrucción del cuerpo por la acción del fuego se concibe y menciona como una "purificación" del hombre.

Allí donde esta idea se inculcaba profundamente, como un eco perfecto de la concepción homérica de las relaciones entre el cuerpo y la imagen que era el alma, tenía que convertirse, lógicamente, en el postulado de proceder a la purificación del alma, ya en vida del cuerpo, mediante la negación y el desprecio del cuerpo y de sus instintos y necesidades. Aunque las noticias que poseemos acerca de los sabios de esta época prefilosófica dejan traslucir con bastante claridad la evidencia (de la cual tenemos un ejemplo patente en los ayunos y otras mortificaciones del cuerpo a que se sometían Abaris y Epiménides) de que las tendencias de su espíritu los llevan también al *ascetismo*.

En efecto, los griegos llegaron a conocer, en mayor o menor medida, el ideal ascético. Lo que ocurre es que este ideal, por grande que fuese su fuerza en algunos

casos, fue siempre, en Grecia, algo exótico, patrimonio exclusivo de unos cuantos fanáticos espiritualistas, y representaba una paradoja, poco menos que una herejía frente a la tónica y la concepción general de la vida predominante entre los helenos. Aquellos "sabios" cuyas imágenes ideales recogen las leyendas de Abaris, de Epiménides y de otros no estaban, según acabamos de ver, lejos de los ideales ascéticos. Y, como en seguida expondremos, no tardó en abrirse paso una tendencia encaminada a fundar una comunidad de culto basada precisamente en estos ideales.

3. Los órficos

Una tardía onda del espíritu procedente del norte volvió a introducir en Grecia, donde hacía ya largo tiempo que reinaba el Dionisos helenizado, la adoración del dios tracio, que esta vez no tuvo la fuerza o la voluntad necesaria para asimilarse al culto público. Procuró, pues, aclimatarse en algunas sectas, en las que se rendía culto a esta deidad con arreglo a leyes propias. No sabemos si, como es muy posible, fueron realmente fieles *tracios* quienes implantaron de nuevo en suelo de Grecia esta religión dionisiaca, tradicional en su patria. Lo que sí puede asegurarse es que este culto especial no habría llegado a adquirir significación alguna para la vida *griega* si algunos helenos, familiarizados con las ideas propias de la devoción de su país, no se hubiesen unido a él y no hubiesen adaptado a la sensibilidad griega, bajo el nombre de los "órficos", esta vieja deidad tracia, aunque bajo formas y modalidades distintas de aquellas con que en una época anterior lo incorporara a sus dioses el culto del Estado.

No hay ninguna razón para pensar que llegaran a formarse en Grecia sectas órficas antes de la segunda mitad del siglo VI, es decir, antes de aquel periodo crítico en que, en más de un punto, la sensibilidad metafísica hace nacer una teosofía que aspira a llegar a convertirse en filosofía. También la poesía religiosa de los órficos se halla visiblemente dominada por esta tendencia; pero queda estancada en ella, sin poder llegar a la meta propuesta.

Los órficos, allí donde se manifiestan en Grecia, aparecen siempre, simplemente, como afiliados a comunidades de culto cerradas, mantenidas en cohesión por ritos de peculiar naturaleza y organizados con arreglo a normas fijas. Entre los órficos griegos, vemos cómo el viejo culto tracio de Dionisos sella una alianza, bastante natural, por cierto, con aquellas ideas catárticas desarrolladas sobre el suelo nacional. Muchos fieles daban preferencia a los sacerdotes órficos sobre cualesquiera otros para las ceremonias de la purificación. Pero, en el seno de los círculos órficos fueron desarrollándose, a base de la actividad sacerdotal de la purificación y eliminación de los obstáculos demoniacos, no descuidada en lo más mínimo, extendiéndose y ahondando más y más, una serie de ideas de pureza, de desprecio de todo lo terrenalmente perecedero y de ascetismo, las cuales, fundidas con las concepciones fundamentales de la religión tracia de Dionisos, dieron su tónica especial a la fe y la orientación de vida de los afiliados a estas sectas y su especial dirección a su manera de vivir.

La secta órfica tenía su doctrina propia, muy definida. Ello la distingue tanto de la religión oficial como de las demás corporaciones de culto de la misma época. La fe y las prácticas religiosas de la secta basábanse en las normas de numerosísimos textos de

carácter ritual y teológico que se presentaban, para realzar su prestigio, como producto de la inspiración divina, tratando de pasar todos ellos por obras del propio fundador de esta corriente religiosa, que era Orfeo, el divino cantor de la prehistoria tracia. En rigor, ninguna de ellas parece haber tenido o reivindicado una verdadera autoridad canónica, capaz de reducir al silencio cualquier otra concepción o exposición divergentes de los textos sagrados. Había, especialmente, diversos poemas teogónicos, intentos de plasmación de las ideas centrales sobre las que descansaba la especulación religiosa de los órficos y que, aun coincidiendo en lo fundamental, mostraban amplias divergencias en la aplicación.

Estas teogonías órficas, visiblemente inspiradas en aquella antiquísima teología griega que cristalizara en los poemas de Hesiodo, pintaban los orígenes y el desarrollo del universo partiendo de oscuros impulsos iniciales y remotísimos hasta llegar a la variedad claramente circunscrita del cosmos ordenado en unidad y armonía, como la historia de una larga serie de poderes y figuras divinos que, sucediéndose entre sí, se superan los unos a los otros, se turnan y relevan en la obra de formar y gobernar el mundo y devoran el universo, lo absorben dentro de sí, para luego alumbrarlo de nuevo, animado por un solo espíritu y plasmado en armónica unidad dentro de su infinita variedad. Claro está que estas deidades de los órficos no son ya los tradicionales dioses de los griegos. Son poco más que conceptos personificados, y esto lo mismo las figuras divinas forjadas por la fantasía órfica y a las que el simbolismo despoja casi por entero de una representación claramente sensorial, que las tomadas por ella de la mitología griega y adaptadas a la nueva mentalidad.[41]

La órfica no arroja por entero, sin embargo, la corteza mítica. Los poetas cuya imaginación crea estas nuevas figuras no podían hacerlo, aunque hubiesen querido; sus dioses aspiran, evidentemente, a convertirse en conceptos puros, pero no logran por entero despojarse de todos los vestigios de la individualidad y de las formas sensorialmente limitadas con que los reciben; el concepto no consigue todavía, aunque pugna por ello, desgarrar los velos del mito, que lo envuelven. Los poetas de las diversas teogonías órficas, relevándose y superándose los unos a los otros en su esfuerzo por presentar bajo distinto ropaje literario las mismas ideas fundamentales, debatíanse en el empeño de hacer asequibles tanto a la fantasía como al pensamiento conceptual aquellas figuras medio intuidas y medio pensadas, hasta que por fin el poema teogónico de los 40 rapsodas, que conocemos bastante bien en cuanto a su contenido por las referencias de los neoplatónicos, coloca, al parecer, la piedra final de esta evolución con una versión que recoge de un modo completo y compila y ordena con carácter definitivo los motivos acumulados a lo largo del tiempo por la doctrina mítico-simbólica.

La combinación de ideas religiosas y de concepciones inspiradas por una especulación semifilosófica constituye una de las características peculiares de los órficos y de su literatura. En una poesía teogónica como la suya, no había de religión, en el fondo, otra cosa que la personalidad ética de los dioses cantados en sus poemas, la cual no siempre se traslucía claramente a través de los esquemas alegóricos. Predominaba en ella, fundamentalmente, la especulación, sin preocuparse gran cosa de la religión y sin que, por ello mismo, nada entorpeciera el libre curso de sus imágenes mentales.

Sin embargo, esta poesía especulativa desembocó en un relato religioso, que encerraba una significación directa para la fe y el culto de la secta. Al final de la serie de los dioses órficos, ordenados en evolución genealógica, aparecía Dionisos, el hijo de Zeus y Perséfona, conocido aquí por el nombre de Zagreo, el dios de lo profundo, a quien Zeus confiara, siendo todavía un niño, el gobierno del universo. Los malignos Titanes, enemigos de Zeus, que ya habían vencido a Urano y a quienes al parecer Zeus había vuelto a libertar de la prisión del Tártaro, se acercaron a Zagreo, inducidos por Hera y revestido de un engañoso disfraz. Ganaron su confianza a fuerza de regalos, y en un momento en que estaba contemplando la imagen de su cara en el espejo que le habían obsequiado, se abalanzaron sobre él. El dios logró escapar de sus vigorosas manos a fuerza de metamorfosis, hasta que, por último, habiendo revestido la forma de un toro, fue dominado, descuartizado y devorado en pedazos por sus furiosos enemigos. Sólo el corazón del dios logró ser salvado por Atenea; ésta se lo llevó a Zeus, quien se lo comió. De él nació el "nuevo Dionisos", hijo de Zeus y de Sémele, reencarnación de Zagreo.

La leyenda del descuartizamiento de Zagreo por los titanes fue el punto final en que desembocaron los poemas doctrinales de los órficos. Su carácter etiológico es claro y evidente:[42] se trata de explicar, con esta leyenda de los sufrimientos y el fin de Dionisos-Zagreo, el rito en que el toro-dios es desgarrado en las bacanales nocturnas, en cuanto al sentido religioso que lo inspira.

Ahora bien, si, desde este punto de vista, la leyenda tiene su raíz en los toscos ritos y sacrificios de la antigua Tracia, la proyección bajo la que aquí se presenta gira por entero dentro de la constelación de las ideas helénicas; en este sentido y sólo en él, es una leyenda órfica. Los malignos titanes son auténticas figuras de la mitología griega. Representan, convertidos aquí en asesinos del dios, la fuerza primigenia del mal. Desgarran lo uno en muchas partes: su crimen hace que el dios-uno, la unidad divina, se pierda en la pluralidad de las figuras de este mundo. Pero la unidad divina se restaura con el nuevo Dionisos nacido de Zeus. Y los titanes que habían devorado los miembros del dios —sigue relatando la leyenda— son exterminados por Zeus por

medio del rayo; de sus cenizas nace el género humano, en el que la bondad, herencia de Dionisos-Zagreo, se mezcla a la maldad heredada al hombre por los titanes.

Con la dominación de Dionisos redivivo y el nacimiento del hombre termina el ciclo de los sucesos místicos en la poesía órfica.[43] Al aparecer el hombre en la creación, comienza el periodo actual del mundo; la serie de las revoluciones del universo ha terminado. La poesía se vuelve ahora hacia el hombre, explicándole su suerte, sus deberes y su destino.

La mezcla de elementos de que está formada, en su conjunto, la naturaleza del hombre, prescribe a éste el camino que sus aspiraciones deben seguir. Debe tender a liberarse del elemento titánico, es decir, de lo que hay de malo en él, para retornar en toda su pureza al dios que le ha dado una de sus partes. La distinción entre lo dionisiaco y lo titánico en el hombre se expresa alegóricamente a través de la distinción popular entre el alma y el cuerpo, que trata de señalar, al propio tiempo, una profunda gradación de valores entre estas dos partes de la naturaleza humana. Según la doctrina órfica, el hombre debe tender a liberarse de las ataduras del cuerpo que pesan sobre el alma como la cárcel sobre el preso.

Ahora bien, para llegar a esta liberación tiene un largo camino por recorrer. El hombre no tiene derecho a romper violentamente esos lazos. Por otra parte, la muerte natural sólo los rompe por breve tiempo. El alma tiene necesariamente que dejarse encerrar en un nuevo cuerpo. Desprendida de su cuerpo anterior, flota libremente en el viento, donde el hálito de la respiración la atrae a un nuevo cuerpo, la encierra en él. Y así peregrinan las almas, alternando entre una vida propia e independiente, libres de toda traba, y su vida de encarceladas en nuevos y nuevos cuerpos, y recorriendo así el largo "ciclo de la necesidad", como compañeras de vida de numerosos cuerpos de hombres y animales. Esta "rueda de los nacimientos" parece girar desoladoramente alrededor de sí misma, sin esperanza de salida: en la poesía órfica aparece (probablemente por vez primera) el desconsolador pensamiento de una repetición, siempre igual en condiciones iguales, de todos los estados de vida anteriormente recorridos, de un natural de las cosas que también en el hombre vuelve eternamente a su punto de partida, en un torbellino de vueltas y más vueltas alrededor de sí mismo, sin llegar jamás a meta alguna.

Hay, sin embargo, para el alma, una posibilidad de fugarse de esta terrible cárcel del eterno retorno de todas las cosas: el alma tiene la esperanza de "escapar de este círculo y respirar libre de esta miseria". Creada para gozar de la libre bienaventuranza, puede huir, a la postre, de estas formas de existencia terrenal, indignas de ella. Existe una solución; pero el hombre, ciego e irreflexivo, no puede encontrarla por sí mismo; apenas puede volverse hacia su salvación, aunque la tenga al alcance de la mano.

La salvación del alma se la brindan Orfeo y sus ritos báquicos; es el propio Dionisos quien se encarga de redimir a sus adoradores de la miseria y del interminable camino de tormentos que es para el hombre la vida. El hombre jamás podrá alcanzar la salvación por su propia virtud ni por obra de la gracia de los "dioses redentores". Queda roto aquí el conjuro de la fe en sí mismos propia de los antiguos griegos; el hombre devoto se siente amilanado e implora la ayuda ajena: recurre a las revelaciones y a la mediación de "Órfico, el poderoso", para encontrar el camino de su salvación, y se somete medrosamente a los ritos que su culto le prescribe.

Pero la redención no hay que esperarla solamente de las sagradas orgías ordenadas por Orfeo, sino de toda una "vida órfica", devota, de que esas orgías forman parte, pero que tiene por condición fundamental el *ascetismo.* Un ascetismo que no postula la práctica de las virtudes de la vida civil, la disciplina ni la transformación moral del carácter; la suma de la moral es, aquí, la entrega a dios, la evitación no ya de faltas y extravíos morales en la vida terrena, sino de la existencia terrena misma, el desprecio hacia todo lo que ata al hombre a la vida mortal y a la corporeidad.

Es cierto que jamás encontró acogida entre los griegos, en este pueblo tan vital, ni aun en los ascetas vueltos de espaldas al mundo, aquella sombría severidad con que los penitentes de la India desgarran implacablemente la voluntad de vivir a que el hombre se aferra. La más grande y llamativa mortificación del asceta órfico era la renuncia a comer carne. En lo demás, su ascetismo consistía en mantenerse, sustancialmente, puro de aquellas cosas y relaciones que representaban, más bien de un modo religioso y simbólico que de un modo efectivo, la apetencia del mundo de la muerte y el amor por lo perecedero.

La órfica tomó por su cuenta y acrecentó los preceptos del ritual sacerdotal de la pureza que regían como producto de una larga evolución;[44] les dio, además, una significación más profunda. Estos preceptos no aspiran a liberar y purificar al hombre de los contactos demoniacos, sino a mantener el alma misma pura, libre de los apetitos del cuerpo y de los horrores de su imperio sobre el espíritu. Como expiación de una "culpa", se ve el alma encarcelada en el cuerpo; el castigo del pecado es la vida del hombre sobre la tierra, vida que es la muerte del alma. Toda la múltiple variedad de la existencia del hombre, despojada de la inocencia de su sucesión de causas y efectos, se les revela a estos fanáticos bajo la idea uniforme de una cadena de culpas y castigos, de actos de pecado y de purificación. La mística aparece aquí íntimamente asociada a la catártica. El alma, que viene de lo divino y aspira a retornar a dios, no tiene ninguna otra misión que cumplir sobre la tierra (ni tampoco, por tanto, ninguna moral a la que servir); debe mantenerse libre de la vida misma y no contaminarse con nada que sea terrenal.

Los únicos que pueden saludarse a sí mismo y distinguirse de los demás con el nombre de los "puros" son los propios órficos. La inmediata recompensa de su devoción la obtienen los consagrados en los misterios órficos en el reino intermedio en que el hombre entrará después de su muerte terrenal. Al morir, Hermes se encarga de llevar "el alma inmortal" a lo profundo. Poemas especiales del ciclo órfico se encargan de revelar los horrores y las delicias de las almas que viven en el averno; lo que los sacerdotes órficos anunciaban en lo tocante a este mundo oculto, sobrepasando en tosca materialidad las revelaciones de los misterios eleusinos, debía de ser la parte más popular, aunque no, ni mucho menos, la más original de la doctrina órfica.

Al llegar al Hades, el alma debía comparecer, según la órfica, ante un tribunal: la idea de una justificada conmutativa en el reino de las almas debe su fundamentación y su desarrollo, no precisamente a las ideas del pueblo, sino a la "doctrina sagrada" de la secta. Los criminales son castigados y purificados en el más profundo Tártaro; los que en vida no tuvieron la suerte de purificarse en las orgías órficas se revuelcan en un pantano; a quienes despreciaron el sagrado culto "les aguarda una terrible suerte". Según una idea que no presenta ningún otro paralelo en la religión antigua, la "purificación y redención" de los crímenes y de los castigos que llevan aparejados en el más allá pueden alcanzarse también de los dioses con respecto a los parientes de anteriores generaciones, mediante la participación de sus descendientes en el culto órfico.

La recompensa reservada a quienes participan de los ritos órficos y llegan a ser en ellos verdaderos "Bacos", es decir, a identificarse con el dios y no simplemente a contemplarlo, es una "dulce suerte" en el reino de los poderes inmortales que han sabido adorar sobre la tierra, en la "dulce pradera bañada por las aguas del caudaloso y profundo Aqueronte". Este asilo de los bienaventurados, que ahora sólo recibe a las almas liberadas, no está situado ya, como los Campos Elíseos de Homero, en los confines de la tierra, sino debajo de ella, en el reino de las almas. Allí moran las almas de los hombres consagrados y purificados en comunidad con los dioses de lo profundo. Le parece a uno escuchar, no ideas griegas, sino creencias tracias, cuando oye hablar de las "comidas de los puros" y de la embriaguez ininterrumpida a que están entregados.

Pero las sombras de lo profundo acaban devolviendo el alma a la luz; el averno no es nunca su morada permanente. Sólo vive allí en el interregno que separa la muerte de la siguiente reencarnación. Este periodo intermedio es, para los condenados, un periodo de purificación y castigo; los órficos no podían aún agobiar a sus fieles con la oprimente, angustiosa idea de las penas *eternas* del infierno. El alma sale constantemente de nuevo a la luz, para consumar el ciclo de los nacimientos en nuevas reencarnaciones. Y sus hechos en la vida anterior encuentran recompensa o castigo al llegar la vida siguiente: lo

que en aquélla haya hecho a otros es lo que encontrará él en ésta. De este modo, expiará íntegramente sus culpas anteriores; la "máxima tres veces vieja" de: paga lo que has hecho, se cumple en él con mucho mayor fuerza y vida que por medio de todos los tormentos infligidos al alma en el reino de las sombras. Y el hombre puro encontrará premiados también, evidentemente, sus actos mediante la dicha redoblada que le aguarda en sus sucesivos nacimientos. Cómo aparecía construida y graduada la escala de la felicidad, en esta fantástica concepción, es cosa que escapa hoy a nuestro conocimiento.

El alma es inmortal; tampoco el pecador no redimido desaparece ni puede desaparecer: el Hades y la vida terrenal lo tienen aprisionado en eterno ciclo, y en eso reside su pena. Y a las almas santificadas, ni el Hades ni la vida terrena pueden ofrecerles el máximo galardón. Estas almas, puras y libres de toda mancha gracias a los ritos órficos y por haberse ajustado a todos los postulados de una vida órfica, vense libres de la cadena de los nacimientos y reencarnaciones, sustraídas al eterno ciclo del nacer y morir para renacer y morir de nuevo. La "purificación" se torna, así, en definitiva redención. El alma escapa a las vicisitudes de la vida terrenal, pero no para desaparecer en la nada, en una muerte inapelable y definitiva, pues sólo ahora puede decirse que verdaderamente vive, ya que en el cuerpo se hallaba enterrada como el cadáver en la tumba. Al entrar en la vida terrenal, a cada nueva encarnación, encontraba, en verdad, la muerte. Ahora, en cambio, es libre y se halla sustraída para siempre a la amenaza de la muerte; vive eternamente, como dios, pues desciende de él y es de naturaleza divina.

Es bien claro el antagonismo de esta creencia con respecto a las ideas del mundo homérico, que sólo atribuía a las almas abandonadas por las fuerzas del cuerpo una tenue existencia de sombras sólo a medias dotada de conciencia, y sólo podía concebir una vida eterna y plena, igual a la de los dioses, allí donde el cuerpo y el alma, las dos partes integrantes del hombre, se sustrajeran en indisoluble comunidad al reino de los mortales.

La convicción de que dentro del hombre vivía un dios que sólo cobraba libertad al romper las ataduras del cuerpo hallábase profundamente arraigada en el culto dionisiaco y en sus éxtasis. Y ya en la Tracia, cuna del culto de Dionisos, encontramos los rastros de esta creencia (*supra,* pp. 226 *ss.*). Y tampoco faltan los vestigios de una tendencia ascética de vida, producto lógico y natural de esta fe, en lo que sabemos acerca de las prácticas religiosas de los tracios.

Ya en aquellas tierras nórdicas veíamos cómo la religión dionisiaca llevaba aparejada la creencia en la metempsicosis, la cual cuando se manifiesta de un modo simplista, tiene como esencial premisa la idea de que el alma, para poseer vida plena y

capaz de perdurar en el cuerpo más allá de la muerte, no puede por menos de encarnar en un nuevo cuerpo.

Pues bien, esta premisa, precisamente, es ajena a los órficos. No obstante lo cual profesan firmemente la creencia en la transmigración de las almas, que enlazan de un modo peculiar con su fe en la divinidad del alma y con el destino de una libertad pura de vida que a ésta le está reservada. Herodoto (2, 123) afirma terminantemente que la doctrina de la metempsicosis pasó de Egipto a Grecia y que los órficos la tomaron, por tanto, de las tradiciones egipcias. Esta afirmación de Herodoto, a la que no se debe atribuir mayor fuerza o validez que a tantas otras del mismo historiador sobre el origen egipcio de ciertas ideas y leyendas griegas, no debe inducirnos a engaño, tanto más cuanto que no es seguro, ni siquiera probable, que los egipcios llegaran a conocer, realmente, la doctrina de la transmigración de las almas.

Esta creencia aparece en muchos lugares de la tierra, habiendo surgido en muchos de ellos por cuenta propia y sin tradición de unos a otros. Y se explica que sea así, pues podía fácilmente nacer de por sí, sin influencias ajenas, donde quiera que imperase la idea de que las almas existían solamente en número limitado y de que cada una de ellas debía, para que ningún cuerpo terrenal dejase de albergar un alma, habitar sucesivamente en muchas moradas corporales, sin hallarse permanentemente unida a ninguna por la fuerza de una necesidad interior. Y esta idea es, en realidad, patrimonio de la psicología popular de todos los pueblos de la tierra.[45]

Y, aun siendo probable que la idea de una transmigración del alma a través de muchos cuerpos no surgió espontáneamente en la mente de los órficos, sino que les fue sugerida por influencias extranjeras, no existe absolutamente ninguna razón para rehuir la hipótesis más lógica de todas, secuela casi obligada de la primera, la de que esta idea fue una de las creencias que los órficos tomaron de la religión de los tracios a la par con el culto de Dionisos. Con ayuda de ella, podían dar una forma plástica mucho más impresionante a la idea de un indisoluble encadenamiento de culpa y expiación, de pecado y castigo purificador, de devoción y bienaventuranza futura, en torno a la cual giraba toda su moral religiosa, a cuyo servicio conservaron también, un poco modificada, la antigua creencia de los griegos en la existencia de un reino de las almas enclavado en las profundidades de la tierra.



IX. La idea de la inmortalidad del alma en los filósofos y poetas

1. Los filósofos

La doctrina órfica, en la que encontró coherente expresión un movimiento religioso que de largo tiempo atrás venía agitando a Grecia, casi podía considerarse como un brote tardío, nacido en una época en que apenas si había ya cabida para una interpretación religiosa del mundo y de la humanidad. Por aquel entonces, había alumbrado ya en el este, en las costas de Jonia, una manera de contemplar el universo, que, declarándose a sí misma mayor de edad, pugnaba por alcanzar su meta sin apoyarse en el báculo de ninguna fe heredada.

Lo que confluía en las ciudades del litoral jónico, centros de concentración de todo el saber empírico del hombre, en cuanto al conocimiento de la "naturaleza", de la tierra y de los cuerpos celestes, de los grandes fenómenos de la vida, conocimientos unos adquiridos por cuenta propia y otros tomados de sus descubridores, encaminábase en aquellos espíritus, acreedores a la admiración de todos los tiempos, que fueron por aquel entonces los iniciadores de la ciencia de la naturaleza y de toda ciencia en general, hacia una unidad sistemática, hacia la ordenación en un todo universal. El pensamiento, volando en alas de la fantasía, y basándose en la observación y en la reflexión ordenadora, atrevíase a construir una imagen del mundo y de la realidad en su conjunto. Y, como quiera que en este universo no se encontrara nada anquilosado y muerto para siempre, el pensamiento pugnaba por penetrar hasta el algo eternamente vivo que animaba y movía el universo, engendrándolo y construyéndolo de nuevo cada vez, hasta las leyes con arreglo a las cuales actúa y tiene necesariamente que actuar.

El espíritu de estos grandes adelantados de la sabiduría universal iba avanzando por el camino trazado con absoluta libertad, sin dejarse embarazar por ninguna traba nacida de concepciones místico-religiosas. Allí donde el mito y una teología basada en él veían un proceso de supremos acaecimientos universales, desarrollado por medio de actos sueltos nacidos de la consciente y soberana voluntad de ciertos personajes divinos, el pensador descubría solamente la acción de las eternas fuerzas, acción que no podía descomponerse en una serie de actos aislados de un proceso histórico porque, careciendo de principio y de fin, estas fuerzas han estado siempre en movimiento y actúan incansablemente, de un modo siempre igual y con sujeción a leyes inmutables.

No parecía que quedase aquí el menor margen para ninguna clase de personajes divinos creados por el hombre a su imagen y semejanza y adorados por él como potencias directoras del universo. Y es de aquí, en efecto, de donde arranca esa magna empresa de la libre investigación que, a la postre, logra construir, a fuerza de plenitud, nuevos mundos especulativos en los que podían refugiarse quienes, dando por

liquidada la religión de sus padres —la cual llegaba precisamente por aquel tiempo a la más brillante cúspide de su desarrollo exterior, pero vacilaba ya en lo interior—, no quisiesen, sin embargo, hundirse en la nada.

Conviene, no obstante, advertir que jamás llegó a existir, en Grecia, un deslinde de principios, una separación plenamente consciente, entre la religión y la ciencia. En algunos casos sueltos, pocos, se impone a la religión del Estado la observación de su incompatibilidad con las doctrinas e ideas de ciertos filósofos, claramente expresadas y, consciente de ello, trata de imponer por medios violentos su monopolio; pero esto era lo excepcional: en la mayoría de los casos, ambas corrientes discurrieron por cauces separados, y paralelamente a lo largo de los siglos, sin chocar entre sí. La filosofía renunció desde el primer momento a todo afán propagandista (y en los casos en que, más tarde, lo manifestó, como ocurre con la filosofía cínica, apenas si menoscabó sensiblemente el imperio espiritual de la religión del Estado); la religión, por su parte, no se hallaba en manos de una casta sacerdotal que defendiera, a la par que la fe, su propio y particular interés.

Los antagonismos teóricos podían pasar inadvertidos con tanta mayor facilidad cuanto que la religión no se apoyaba para nada en un dogma establecido, en un conjunto universal de ideas y doctrinas, y la teología, allí donde giraba en torno a la adoración de los dioses (a la εὐσἐβειἀ) como el verdadero nervio de la religión, era, ni más ni menos que la filosofía, incumbencia individual de los creyentes, congregados muchas veces para practicarla al margen de la religión del Estado.

La filosofía (prescindiendo de algunos casos concretos que aparecen revestidos de especiales modalidades) no buscaba la lucha abierta con la religión, ni trataba siquiera de suplantar a la religión ya superada, en las convicciones de la gran masa. Más aún, la pacífica convivencia de filosofía y religión e incluso de filosofía y teología trascendía, en no pocos casos, del campo de la vida exterior, material, para penetrar en el fuero interno en que se recataban los pensamientos y las emociones personales del investigador. Podía perfectamente pensarse que la filosofía y la fe religiosa eran, sin duda, dos mundos distintos, pero que hablaban al hombre también, y precisamente por ello, de dos reinos distintos de su existencia. Incluso quienes profesaban con toda seriedad sus ideas filosóficas podían creer sinceramente que no cometían ninguna infidelidad contra la filosofía por tomar de la fe de sus padres alguna que otra concepción, a veces fundamental, para entrelazarla, en pacífica y fraternal convivencia, con sus propias y personales convicciones filosóficas.

Lo que los filósofos jonios tuvieron que decir al mundo acerca del alma humana, en relación con sus observaciones y reflexiones cosmogónicas, no los llevó a una pugna directa con las ideas religiosas, por muy nuevas y sorprendentes para la época que sus

doctrinas fuesen. El punto de vista filosófico y el religioso designan con palabras idénticas conceptos completamente distintos; nada más natural sino que se pronuncien en términos diversos acerca de cosas que son diversas.

La concepción popular expresada por los poemas homéricos y con la que, pese a todas las diferencias en cuanto a los juicios valorativos sobre el alma y el cuerpo, coincide también, en lo esencial, la teoría religiosa de los órficos y de otros teólogos, conocida como "psique" y bajo este nombre un ente espiritual-corporal con vida propia, que, cualquiera que su origen fuera, había ido a albergarse al interior del hombre vivo para llevar en él, como un segundo yo, una vida aparte, vida propia que se manifestaba en el momento en que desaparecía la conciencia del yo visible: en los sueños, en los desmayos y en los estados de éxtasis. Del mismo modo, la luna y las estrellas sólo son visibles para el ojo del hombre cuando la luz del sol, con su claridad, no las oculta. La posibilidad de que este otro yo del hombre, temporalmente separado de él, tuviese existencia propia, iba ya implícita en su mismo concepto; que esta vida propia suya no desaparecía con la muerte, la cual no era, en rigor, otra cosa que la permanente separación del hombre visible y el invisible, sino que, lejos de ello, se liberaba en ese momento para seguir viviendo por su cuenta, era un artículo de fe, muy fácil de adquirir para quienes así pensaban.

La filosofía de los jonios no paró la atención en este ente espiritual ni en las oscuras manifestaciones de su presencia en el hombre vivo. Esta filosofía vive con sus pensamientos en el universo; investiga los "orígenes" (ἀρχαί) de cuanto vive por haber nacido y de lo que se halla en proceso de gestación, los elementos simples y primigenios de los multiformes fenómenos y la fuerza que convierte lo simple en múltiple, al sacudir, mover y animar las materias primeras que lo forman. En toda existencia vive, fundida con ella, la fuerza vital, la fuerza que la mueve y que mueve a todo lo que, sin ella, sería necesariamente algo rígido e inmóvil; esta fuerza, allí donde más claramente se manifiesta en seres concretos, dotados de vida propia, es lo que los filósofos jonios llaman "psique".

Así concebida, la psique viene a ser algo completamente distinto de aquella otra psique de la fe popular que contempla ociosa las manifestaciones de vida de su cuerpo como si se tratase de algo extraño a ella y que, concentrada en sí misma, lleva una misteriosa vida aparte. No obstante, el nombre que se da a conceptos tan diversos entre sí sigue siendo el mismo. Una terminología que, aun chocando, en rigor, con las ideas homéricas, es ya claramente perceptible en algunos pasajes de los poemas de Homero y que va haciéndose, con el tiempo, cada vez más usual, mueve y permite a estos filósofos a seguir llamando "su *psique*" a la fuerza vital que anima al hombre.[1]

Sin embargo, lo que los filósofos a que nos estamos refiriendo llaman "psique" es,

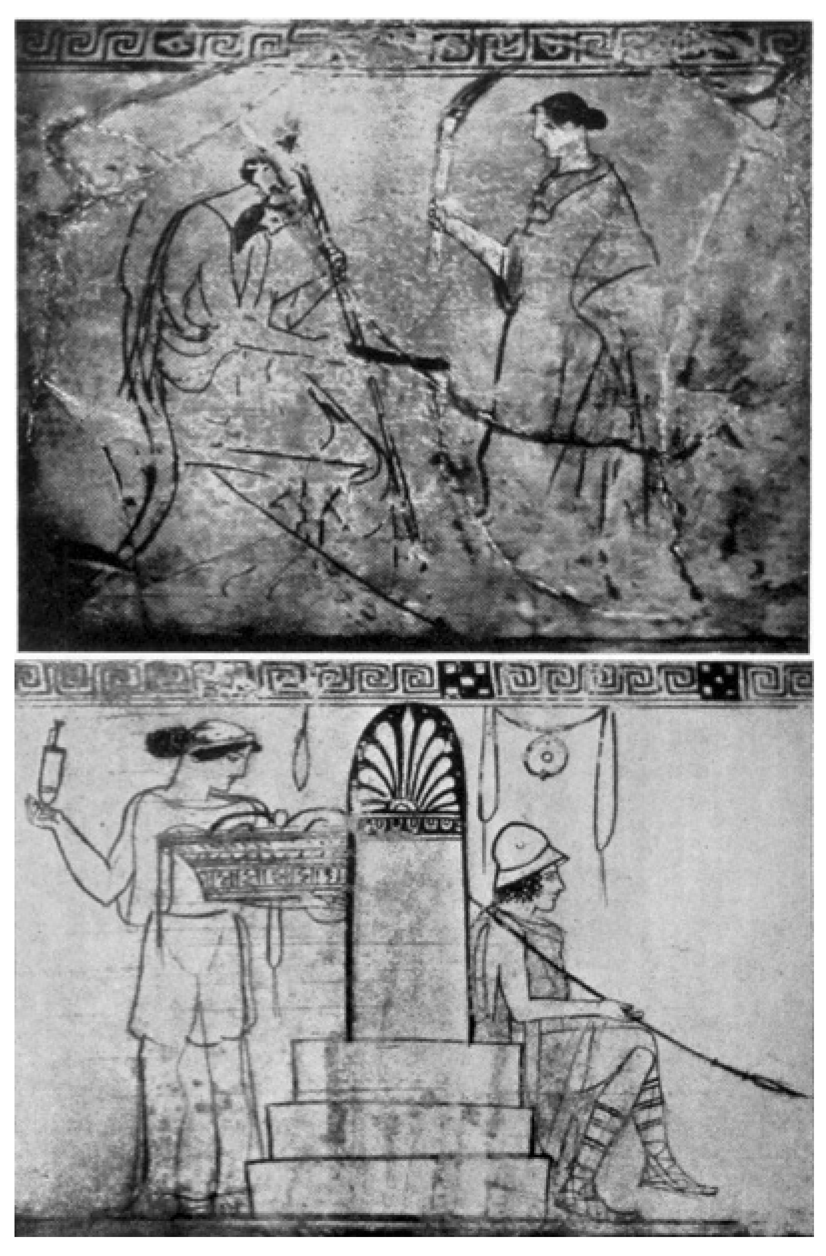
bien mirada la cosa, algo totalmente distinto: el conjunto de aquellas fuerzas de la mente, de la aspiración, de la voluntad y, sobre todo, de *thymós* (θυμός), concepto que no es posible traducir a ninguna palabra de otra lengua, que, según la clasificación popular de Homero, caen por entero dentro del campo del hombre visible y de su cuerpo.[2] Manifestaciones de su propia fuerza vital, aunque en rigor sólo puedan despertar a una verdadera vida al contacto con la "psique"; algo casi opuesto a la "psique" de la terminología homérica, pues perecen con la muerte, en el mismo momento en que la psique vuela del cuerpo para cobrar vida propia en el reino de las sombras.

Pero el alma, tal como la conciben los filósofos naturalistas jonios, se halla, con respecto al conjunto de la vida y de lo que vive, en una relación completamente distinta a la del *thymós* homérico o a la que Homero llama "psique". La misma fuerza que se hace perfectamente perceptible en la psique del hombre como en una acumulación localizada, obra y se manifiesta en todo lo material como el algo vivo y único que forma y mantiene en pie al mundo. La psique pierde así su característica diferencial, la que hacía de ella algo aparte y sin posibilidad de comparación con todas las demás cosas y esencias del universo. Se equivocan las noticias posteriores que pretenden descubrir ya en estos pensadores jonios, para quienes la fuerza vital y la materia formaban una unidad inseparable, la idea de un alma del universo con existencia propia. El alma humana no era concebida por ellos como la irradiación de la gran alma única del universo, pero tampoco como un ente que existiera de por sí, con características peculiares y no comparable a nada. Es, sencillamente, un exponente de la gran fuerza que obra la vida por doquier, en todos los fenómenos del universo, y que es por sí misma vida. La filosofía de la naturaleza de los "hilozoístas",[3] que atribuía cualidades anímicas a la misma causa primigenia de las cosas, mal podía levantar la barrera de un antagonismo entre ella y el "alma".

De este modo, arrancada a su aislamiento, el alma cobra una nueva dignidad; puede ser concebida como algo divino, pero en otro sentido que en los místicos y en los teólogos, desde el momento en que es copartícipe de la gran fuerza que forma y gobierna el universo. No vive en ella un demonio concreto, suelto, sino que vive la propia naturaleza divina.

Claro está que cuanto más íntimamente se enlaza con el universo, menos puede conservar el alma su existencia aparte —en la que es feudataria del cuerpo mientras éste vive— cuando el cuerpo en que se alberga y que es el portador de esta vida aparte es alcanzado por la muerte. Estos pensadores, los padres de la filosofía, cuya mirada no se desviaba nunca de la gran vida de la naturaleza en su conjunto, difícilmente podían sentirse tentados a desarrollar una doctrina acerca de la suerte que la pequeña alma

individual humana estaba llamada a correr al sobrevenir la muerte del cuerpo y después de ella. Mal podían ellos hablar de la *inmortalidad* del alma en el sentido en que de ella hablaban los místicos, a quienes les era permitido atribuir a la psique, tal como la concebían, es decir, a un ente espiritual infundido a la corporeidad desde fuera y perfectamente separable de ella, la capacidad de seguir viviendo una vida aparte, la cual era de todo punto imposible que se reconociera a una fuerza motora y sensorial como la que los fisiólogos llamaban "alma", consustanciada totalmente con la materia y con las formaciones de ésta.



Divinidades eleusinas; el adolescente fallecido y la muchacha con ofrenda ante la tumba. (Lecitos blancos de mediados del siglo V a.C.)

A pesar de ello, una antigua tradición sostiene que fue *Tales* de Mileto el pensador cuyo espíritu abrió el camino de las investigaciones filosóficas en torno a la naturaleza, el primero que "llamó inmortal al alma" (del hombre).[4] Pero, en realidad, este filósofo, que atribuía también un "alma" a la piedra magnética y a las plantas y para quien la materia y la fuerza del "alma" que la mueve eran inseparables, mal podía haber hablado de una inmortalidad del alma humana sino en el sentido en que quien así pensaba podía hablar de la inmortalidad de todas las fuerzas anímicas de la naturaleza. Como la

materia primigenia, que obra y crea por la virtud de su propia vida, también la fuerza universal que la anima es imperecedera, no puede desaparecer, por la misma razón por la que no ha tenido principio. Está llena de vida y jamás puede "morir".

Otro pensador de esta época, *Anaximandro* de Mileto, refiriéndose a lo "indeterminado", de lo que se han engendrado, desglosándose de ello, todas las cosas y que todo lo abarca y gobierna, dice que no envejece, que es inmortal e imperecedero.[5] Pero esto no puede referirse al alma humana como ser aparte, pues también ella, al igual que todas las formaciones concretas nacidas de lo "indeterminado", tiene que expiar "con arreglo al orden del tiempo" el "desafuero" de su existencia individual,[6] volviendo a perderse en el seno de la materia una y primigenia.

Y no podía ser otro tampoco el sentido en que el tercero de los pensadores de esta escuela, *Anaxímenes* de Mileto, llamaba "inmortal" al alma, que era, para él, algo esencialmente igual al elemento primigenio del aire", elemento divino, eternamente móvil y que todo lo engendra de por sí.[7]



Consagración eleusina. Triptolemo entre Deméter, que lleva el cetro, y Perséfona, que corona al muchacho. (Relieve ático de mediados del siglo V a.C.)

En la teoría de *Heráclito* de Efeso se acusa con mayor fuerza aún que en los pensadores jonios anteriores a él, con la unión de materia y fuerza motriz, que este filósofo reputa indisoluble, la fuerza viva de la sustancia primigenia, del todo y el uno de que nace, por transformación, lo mucho y lo concreto. Aquellos consideraban la materia, que mencionaban de un modo determinado o no determinaban con arreglo a una cualidad especial, como algo al mismo tiempo y evidentemente animado y vivo. En Heráclito, es la causa primigenia de toda la variedad de formaciones, la vida absoluta, la fuerza del mismo devenir, la que se concibe a la par como una materia determinada o como algo análogo a las materias conocidas. Lo vivo y, con ello, aquella forma de lo vivo que se manifiesta en el hombre tienen que ser para este pensador, necesariamente, más

importantes que para sus predecesores.

El elemento portador de la fuerza y la actividad de cuanto nace y vive, que no tiene de por sí principio ni tendrá fin, es lo caliente, lo seco, y aparece designado con el nombre de un estado elemental que no es posible concebir sin movimiento: el fuego. El fuego constantemente vivo, que periódicamente se enciende y apaga (*fr.* 20) es todo él movimiento y vida. La vida es todo, pero es también nacimiento, mudanza, incansable cambio. Todo fenómeno alumbra de su seno, ya en el mismo momento de aparecer, lo contrario de lo que él es; nacimiento, vida, muerte y renacimiento se funden, como en los efectos del rayo (*fr.* 22), en la llamarada de un instante.

Lo que así se mueve, con eterna vida, cuyo ser reside solamente en el devenir, que cambia continuamente y vuelve a encontrarse a sí mismo "en una tensión que pugna por volver atrás", es un algo dotado de razón, que crea con arreglo a la razón y al "arte": es la razón (λόγος) misma. Este algo se pierde, en la creación del mundo, entre los elementos: "muere" (*fr.* 66, 67) al "desviarse" para convertirse en agua y en tierra (*fr.* 21).

Existe entre los elementos una gradación valorativa, que se determina por la distancia a que se hallan del fuego animado y dotado de vida propia. Lo que, dentro de la variedad de los fenómenos del universo, conserva aún su naturaleza divina, que es la ígnea, es lo que Heráclito llama "psique". La psique es, para este filósofo, el fuego.[8] Fuego y psique son, en su teoría, conceptos equivalentes.

También la psique del hombre es fuego, una parte de la plenitud general e ígnea de vida que sostiene en pie al mundo y al "respirar" la cual vive también el hombre,[9] la razón universal, la cual, al participar de ella, hace que sea también racional el alma humana.

En el hombre vive el dios.[10] Éste no desciende al mundo de los mortales vivos, como en la doctrina de los teólogos, envuelto en el ropaje de su propia individualidad; rodea al hombre como una unidad y penetra en él como con lenguas de fuego. Una parte de su sabiduría universal vive en el alma del hombre; cuanto más "seca", más fogosa, más próxima al fuego universal y más alejada de los elementos no vivos sea y se halle esta alma, mayor será su sabiduría (*fr.* 74-76). El alma humana que se aislase de la razón universal no sería nada; si quiere ser algo, debe entregarse, en sus pensamientos, en sus actos y en su conducta moral, a la gran fuerza viva de que se "nutre" y que es la razón y ley del mundo (*fr.* 91, 92, 100, 103).

El alma muere constantemente a lo largo de la vida para renacer de continuo, supliendo la vida anímica que perece por otra nueva. El individuo vive mientras esa vida puede irse complementando del fuego universal que la rodea. El apartamiento de la fuente de toda vida, del fuego vivo que anima el universo todo, sería su muerte. El

alma individual pierde a veces, transitoriamente, el contacto con el "universo común", que es lo que la da vida: lo pierde cuando duerme y en los sueños que la encierran dentro de su propio mundo (*fr.* 94, 95) y que son ya una muerte a medias. A veces, el alma propende también, pasajeramente, a un humedecimiento que la transforma y que no es posible reparar con nuevo fuego: el borracho tiene el "alma húmeda" (*fr.* 73). Y llega un momento en que el alma del hombre no puede ya suplir de ningún modo el fuego de vida que pierde en el proceso de transformación de la materia. Entonces, muere. La última acumulación de fuego vivo de las que han ido produciéndose sucesivamente en el alma del hombre, es destruida por la muerte.[11]

Para Heráclito, no existe jamás, en el universo, una muerte en el sentido absoluto e irreparable de la palabra, un final no seguido de un nuevo comienzo, una terminación incondicional del proceso del devenir. La "muerte", para este filósofo, sólo es el punto en que un estado se trueca en otro, un no ser relativo, en que la muerte de lo uno significa, al mismo tiempo, el nacimiento y la vida de lo otro (*fr.* 25, 64, 66, 67). La muerte es, para él, lo mismo que la vida, un estado positivo. Tampoco la "muerte" del hombre es sino el tránsito de un estado positivo de su vida a otro estado positivo. La muerte se presenta, para el hombre, cuando ha dejado de existir en él el "alma". Sigue existiendo el cuerpo, pero éste no vale, ahora, más que el estiércol (*fr.* 85).

¿Y el alma, qué se ha hecho de ella? Tiene que haberse transformado; era fuego, pero ahora se ha "desviado" de su camino para tornarse agua y convertirse luego en tierra. Es el destino reservado a todo fuego. Con la muerte, se "apaga" (*fr.* 77) el fuego del hombre. "Para las almas, la muerte consiste en convertirse en agua", dice Heráclito, con bastante claridad (*fr.* 68). El alma tiene necesariamente que recorrer, a la postre, este camino, y lo recorre de buen grado, pues encuentra placer y descanso en la mudanza (*fr.* 83). El alma, al morir, se convierte, pues, en los elementos del cuerpo, se pierde en éste.

Pero no puede permanecer tampoco en este estado, producto de la anterior transformación. "Para las almas, la muerte consiste en convertirse en agua; para el agua consiste en convertirse en tierra" (*fr.* 68). Y así, en el incansable flujo y reflujo del devenir, por el "camino ascendente", se restablece el "alma" a base de los elementos inferiores. Pero no *aquella* alma que animara en otro tiempo a un determinado hombre y de cuya identidad consigo mismo no puede hablarse ni siquiera en vida de él, en que ya el flujo y reflujo del espíritu-fuego hace, como veíamos, que la composición de su alma cambie de continuo. Para Heráclito, apenas si tiene sentido el problema de la inmortalidad individual, de la pervivencia del alma del individuo. Ni siquiera bajo la forma de la "metempsicosis" pudo el pensador de Efeso dar una respuesta afirmativa a

este problema.[12] No cabe la menor duda de que Heráclito no pudo haber afirmado la existencia inmutable del alma del hombre individual en medio del flujo jamás contenido del devenir, en el que toda permanencia es sólo un engaño de nuestros sentidos. Ni es verosímil tampoco que admitiese, por lo menos, esta hipótesis popular en pugna con su fundamental y genuina convicción filosófica, dejándose llevar de una indolencia que no encaja, ni de lejos, en su manera de ser.[13]

El individuo, como un ser aislado, no tiene, para Heráclito, importancia ni valor. La permanencia en este aislamiento (suponiendo que fuese posible) constituiría, para él, un verdadero crimen. Lo inmortal, lo imperecedero es, para este filósofo, el fuego en su totalidad; no sus partículas individuales, aisladas, sino solamente el espíritu universal formando una unidad, tal como se transforma en todo y reabsorbe el todo nuevamente en sí. Sólo como irradiación de esta razón universal comparte el alma del hombre su inmortalidad; también ella vuelve a encontrarse siempre, cuando se pierde en los elementos.

Es, en rigor, todo lo contrario de una actitud quietista, lo que predica, en su conjunto, la doctrina de Heráclito, lo que resuena a través de los trompetazos de sus palabras, en los que, con el espíritu poderosamente levantado como el de un profeta, pregona lo que quiere ser la última palabra de la sabiduría. Sabe perfectamente que sólo la fatiga puede provocar las delicias del descanso, sólo el hambre la satisfacción de la hartura, sólo la enfermedad la alegría de la salud (*fr.* 104). Tal es la ley del mundo, que encadena estrecha y necesariamente las contradicciones, nacidas las unas de las otras. El filósofo se inclina ante esta ley y la aprueba; por eso, aun suponiendo que fuese concebible la quietud del alma en un estado de inactiva y ociosa bienaventuranza, jamás haría de ella un pensador como éste la meta de sus aspiraciones.

La antorcha de los estudios filosóficos fue trasladada de las costas de Jonia a las tierras del occidente, ya antes de Heráclito, por *Jenófanes* de Colofón, a quien una vida inquieta empujó hacia el sur de Italia y Sicilia. Para su fogoso espíritu, la más retraída contemplación conviértese en vida y en vivencia y el fundamento único y permanente del ser, en el que fija, inmóvil, su mirada, adquiere ante él la categoría de una deidad universal, toda ella pensamiento y percepción y que todo lo hace vibrar, con las ondas del pensamiento, al conjuro de su espíritu, que no conoce principio ni fin y permanece inmutablemente idéntico a sí mismo. Lo que Jenófanes dice del dios, que se identifica, para él con el universo, sirve de base sobre la que se desarrolla la doctrina de los filósofos de la escuela de Elea, quienes, en manifiesta reacción contra Heráclito,[14] excluyen todo lo que es movimiento, contingencia, cambio, pluralidad, del ser único que llena íntegramente el espacio y que, sustraído a todo desarrollo en el espacio y en el tiempo, permanece encerrado en sí mismo y bastándose para satisfacer sus propias

necesidades.

Para una concepción como ésta, toda la variedad de las cosas, tal como se ofrece a la percepción de los sentidos, no es sino una ilusión. E ilusión es también la existencia de una pluralidad de seres animados, del mismo modo que es una imagen capciosa la naturaleza toda. He aquí por qué la filosofía de *Parménides* no parte de la "naturaleza", del contenido de la experiencia efectiva. Esta filosofía aspira a alcanzar la plenitud del conocimiento sin apoyarse para nada en la experiencia, basándose solamente en las deducciones extraídas de un único concepto fundamental, captable tan sólo por el pensamiento (el del "ser"). Para los filósofos naturalistas jonios, también el *alma* era parte de ella y la ciencia del alma parte de la ciencia de la naturaleza: y esta absorción de lo psíquico por lo físico era lo que caracterizaba su psicología, lo que la distinguía sustancialmente de la concepción popular del alma. Pues bien, desde el momento en que la naturaleza toda dejaba de ser objeto del conocimiento científico, por fuerza tenía que venirse también a tierra aquella tendencia a derivar lo psicológico de lo fisiológico. En el fondo, estos "afísicos"[15] no podían llegar a tener una teoría del alma.

Los eleáticos, con una transigencia realmente pasmosa al lado de la impávida consecuencia de su punto de vista, basado pura y exclusivamente en un conocimiento intelectivo suprasensible, conceden a las apariencias de la vista y a la coacción de las percepciones de los sentidos lo necesario, no precisamente para derivar de sus propios principios una teoría sobre el desarrollo físico de la pluralidad de los fenómenos, pero sí para colocar esta teoría, sin que nada lo justifique ni pueda justificarlo, inexplicablemente, al lado de su rígida teoría del ser.

Ya Jenófanes había esbozado una física parecida a ésta, valedera tan sólo de un modo condicionado. Parménides, en la segunda parte de su poema didáctico, discurre, no acerca de la verdadera esencia de las cosas y en términos poco de fiar por hallarse envueltos "en el capcioso adorno de las palabras", sino exponiendo "opiniones humanas" en torno al proceso del devenir y de la formación en el mundo de la pluralidad.

Del mismo modo hay que interpretar también, evidentemente, las opiniones fisiológicas expuestas por *Zenón* de Elea, el más audaz campeón dialéctico de la teoría del inconmovible Todo-Uno.

En relación con esta filosofía de la naturaleza, pero también con la misma reserva con que se exponía ésta, hablan los filósofos eleáticos de la naturaleza y el origen del alma. Y así como modelan por entero su física ajustándose al patrón de los filósofos de la naturaleza anteriores a ellos, enfocan también las relaciones entre lo psíquico y lo físico en un todo desde el punto de vista de sus predecesores.

Siendo así, nos sorprende oír o leer que Parménides dijo, hablando del "alma", que

la divinidad que gobernaba el universo "la envía tan pronto de lo visible a lo invisible como a la inversa, de esto a aquello".[16] Detrás de estas palabras se esconde la concepción del alma como un ente con vida propia al que se atribuye una pre-existencia anterior a su entrada en el mundo de lo "visible", es decir, anterior a su entrada en el cuerpo, y una pervivencia después de abandonar el reino de lo visible, o sea después de la muerte, de su envoltura corpórea, y no sólo una, sino varias, pues cambia diversas veces de residencia. Podemos, desde luego, asegurar que Parménides habla de la psique que vive, a ratos, en el mundo visible y en el invisible, no como un filósofo naturalista, sino en cuanto devoto de la teosofía órfico-pitagórica.[17]

Los fisiólogos jonios, a fuerza de concentrar la mirada en el conjunto de la naturaleza y en los fenómenos de la vida tal como los revelaban las profundidades y las lejanías del universo, casi habían perdido de vista al hombre, pequeña ola en este océano de procesos de nacimiento y de formas. Una filosofía que consideraba como una de sus fundamentales misiones el conocimiento de la esencia de la naturaleza humana y, más que eso, que pretendía trazar, por la inspiración de su sabiduría, el rumbo y la meta del hombre, tenía que seguir necesariamente otros derroteros.

Y eso fue lo que hizo, en efecto, *Pitágoras* de Samos. Lo que éste llamaba su filosofía proponíase, esencialmente, un fin práctico. Pitágoras, según dice de él Platón, debía la extraordinaria veneración de que estaba rodeado al hecho de haber señalado un determinado camino al hombre sobre el modo de conducir su vida. Este pensador dio a la vida una peculiar conformación, basada en un fundamento ético-religioso. No es posible decir hasta qué punto su "polimatía" (Heráclito), que encerraba ya, sin duda alguna, el germen de la ciencia pitagórica, llegó a adquirir en sus manos un desarrollo sistemático.

Lo que sí se sabe con certeza es que fundó en la ciudad de Crotona una comunidad llamada a adquirir vasta difusión por encima de las fronteras de las ciudades aqueas y dorias de la magna Grecia itálica, y con ella las rigurosas formas a que sometía la manera de vivir de sus miembros. Encontraban visible aplicación en ella los principios inspirados en una concepción profundamente meditada de lo que eran la vida del hombre y sus fines. El haber logrado esto es la hazaña y el verdadero mérito de Pitágoras.

Sin embargo, los fundamentos de esta concepción de la vida, en aquello en que no se cifraba desde el primer momento en la sabiduría mística de los números, no fue el propio Pitágoras, ni mucho menos, quien por vez primera los estableció. Lo nuevo y lo eficaz, en él, era la fuerza de la personalidad capaz de dar a este ideal cuerpo y vida. Lo que seguramente se había echado de menos en otras aspiraciones análogas manifestadas en la antigua Grecia convertíase aquí en realidad, en un hombre ejemplar,

que se convirtió en modelo, arquetipo y guía de cuantos le rodeaban, incitándolos a imitarlo y a seguirlo. Era, la de Pitágoras, una personalidad atrayente y central, en torno a la cual cerraban filas los componentes de su comunidad, como arrastrados por una necesidad interior. Desde muy pronto el fundador de la liga de Crotona cobró a los ojos de quienes lo veneraban la talla de un superhombre, único, y a nadie comparable.

Su doctrina, aunque es indudable que supo unir a sus partidarios en una comunidad de vida mucho más completa e íntima que cualquier secta órfica, debía de coincidir en todo lo esencial con lo que en la teología órfica decía una relación directa a la vida religiosa. También Pitágoras señalaba al hombre el camino hacia la salvación del alma; es, por tanto, en la teoría del alma, en la psicología, donde han de buscarse, principalmente, las raíces de la sabiduría de este filósofo.

En lo que nuestros escasos e inseguros conocimientos alcanzan, el meollo de la psicología pitagórica consistía, sobre poco más o menos, en lo siguiente.

El alma del hombre, que Pitágoras concibe también como el otro yo del cuerpo visible y de sus fuerzas, es un ser demoniacamente inmortal, caído de las alturas divinas en que en otro tiempo se hallaba encumbrado y recluido, como castigo, en la "custodia" del cuerpo. No guarda relación alguna interior con el cuerpo, ni es lo que pudiera llamarse la personalidad de este hombre individual visible: cualquier alma puede morar en cualquier cuerpo. Separada de éste por la muerte, se ve obligada a retornar al mundo de arriba tras un periodo de depuración en el Hades. Las imágenes-almas flotan invisibles en torno a los vivos; para los pitagóricos, las partículas de polvo que vibran en los rayos de sol eran "almas" flotantes. Todo el aire está, según ellos, lleno de almas. Pero, sobre la tierra el alma se ve obligada a buscar un nuevo cuerpo en qué albergarse, y esto no una sola vez, sino muchas. El alma recorre, así, en su peregrinar, un largo camino a través de muchos cuerpos de hombres y animales. Y todas las leyendas antiguas nos dicen cómo el propio Pitágoras logró conservar el recuerdo de las anteriores encarnaciones de su alma (proclamado por él como enseñanza y advertencia para sus fieles). También aquí presenta la metempsicosis una definida orientación hacia el estímulo religioso-moral. Las condiciones que rigen en la nueva reencarnación y el contenido de la nueva trayectoria de vida se determinan por la conducta del hombre en su vida anterior. Lo hecho a otros por el alma, en las etapas precedentes, tiene que sufrirlo ahora en sí misma, al renacer como hombre.

Tiene, pues, la mayor importancia para la vida presente y las futuras el conocer los preceptos que Pitágoras aconseja seguir a sus adeptos que quieran salvarse. La comunidad por él encabezada predica a sus fieles la necesidad de "seguir a Dios" por medio de purificaciones y de ritos y siguiendo una "vida pitagórica" ordenada con vistas a ese fin. No cabe duda de que en el ascetismo pitagórico encontraba cabida mucho del

simbolismo ritual consagrado por la tradición. También aquí se circunscribe la moral ascéticamente teológica, esencialmente negativa por naturaleza, a precaver y defender al alma contra los peligros del mal que la cerca y amenaza con mancharla desde fuera. Trátase, simplemente, de conservar el alma pura; no de reeducarla moralmente, sino de mantenerla a salvo de las fuerzas extrañas del mal. El hecho de su inmortalidad, de su eternidad, es inconmovible: el alma será y vivirá siempre como ha sido y vivido desde que existe. La meta suprema a que se aspiraba era, desde luego, la de arrancarla por fin y enteramente a esta vida terrena, para devolverla a su libre existencia divina.[18]

La sabiduría práctica del pitagoreísmo descansa sobre la idea de que el "alma" es algo totalmente distinto de la "naturaleza" y hasta opuesto a ella. La "fisiología", ciencia del universo y de todos sus fenómenos, jamás pudo conducir a la idea de separar el alma de la naturaleza y de la vida de ésta. Pitágoras no tomó de la ciencia griega, ciertamente, pero tampoco del extranjero, como la antigua tradición quiere hacemos creer, sus artículos de fe acerca de la peregrinación del alma, que, después de verse precipitada a la naturaleza terrestre desde las alturas supraterrenales, recorre una larga serie de cuerpos, hasta el día en que se ve libre a fuerza de ritos y purificaciones. Esta doctrina del alma no hace más que reproducir en sus rasgos esenciales las fantasmagorías de la antigua psicología popular, acentuada y modificada gracias a los teólogos y a los sacerdotes catárticos y, por último, por obra de los órficos.

No cabe duda de que fue también Pitágoras quien echó los cimientos de la ciencia llamada pitagórica, de la teoría sobre la estructura del universo y de la explicación del ser y la génesis de cuanto existe en el mundo a base de los números y de sus relaciones como la verdadera esencia sobre la que las cosas descansan en su fundamento más hondo, o de que, por lo menos, inculcó a sus adeptos los primeros lineamientos de esta sabiduría.

Más tarde, bifurcáronse en distintas direcciones o, por lo menos, disociáronse las dos corrientes integrantes del movimiento pitagórico: la sabiduría místico-religiosa encaminada a orientar la vida y que, evidentemente, apenas era ya susceptible de seguirse enriqueciendo, y la corriente de la ciencia, que fue creciendo hasta convertirse en un respetable sistema, sobre todo después que la liquidación de la liga pitagórica y de sus ramificaciones, a comienzos del siglo V, hicieron que los miembros dispersos de la comunidad entrasen en contacto con las tendencias científicas de otros círculos encerrados en la investigación científica solitaria, y apartados, por tanto, de la realización de aquel ideal práctico de la vida pitagórica, que sólo era viable mediante la existencia en común.

La ciencia pitagórica, construyendo una imagen del universo entero, sacaba al alma, ni más ni menos que los fisiólogos jonios, del aislamiento, más aún del antagonismo

con respecto a la naturaleza en que la teología pitagórica la mantenía. Con una concepción adecuada a la teoría matemático-musical, Filolao[19] llamaba al alma la *armonía* de los elementos contrapuestos unidos para formar el cuerpo. Ahora bien, si el alma sólo es la conjunción de lo antagónico en armonía y unidad, esto quiere decir que se destruirá y desaparecerá al disociarse los elementos reunidos, es decir, con la muerte. Es difícil comprender cómo podía compaginarse con esta idea la antigua creencia pitagórica acerca del alma como algo independiente que moraba dentro del cuerpo y estaba llamado a sobrevivirlo e incluso a perdurar eternamente.

Claro está que este mismo Filolao que define el alma como la armonía del cuerpo habla también de las almas como entes con existencia propia e imperecedera. Cabe dudar si estas aserciones incompatibles entre sí de una misma persona se refieren, en realidad, al mismo objeto. Se comprende, en cambio, que pudiera hablar de la misma alma en muy diversos sentidos quien distinguía dentro del alma diversas *partes,* de las que cabía decir cosas distintas, como por primera vez sucede en la escuela pitagórica.

Empédocles de Acraga no pertenecía a la escuela de Pitágoras (cuya organización exterior se había disuelto ya en vida de él). Sin embargo, por sus ideas y sus doctrinas acerca del alma del hombre, sus virtudes y sus fines, se halla tan cerca de los dogmas pitagóricos, que no puede caber la menor duda de que influyeron considerablemente en la formación de esta parte de sus convicciones. Los múltiples afanes de saber de este pensador abarcaban también la investigación de la naturaleza, lo que le llevó a proseguir, con gran celo y un marcado sentido para la observación y la combinación de los fenómenos naturales, algunos de los estudios iniciados por los fisiólogos jonios.

Pero las raíces de su modo peculiar de ser, del *pathos* que inspira su obra y alienta en ella, residen en una práctica totalmente aparte de la investigación científica de la naturaleza, en la que Empédocles viene a agrupar en su figura, como en un brillante veranillo de San Martín, las personalidades del *mantis,* del sacerdote purificador y del médico milagrero del siglo VI, en una época muy distinta ya. La introducción a sus *Purificaciones* nos lo presenta peregrinando de ciudad en ciudad, adornado con cintas y coronas, adorado como un dios y consultado por miles de personas ávidas de saber "cuál es el camino para la salvación". Propónese enseñar a su discípulo Pausanias, basándose en las más personales e íntimas experiencias, todos los remedios y sus virtudes, arte de aplacar y suscitar los vientos, de provocar la sequía y la lluvia y la manera de sacar del Hades a los muertos. Él mismo se jacta de sus artes de magia, y su discípulo Gorgias ha sido testigo de sus actos de "encantamiento". Aquellas aspiraciones de la catártica, de los sacerdotes expiatorios y los videntes que una época perteneciente ya al pasado reverenciaba como la suprema sabiduría cobran en él voz y expresión literaria, exponente de la más completa convicción personal acerca de la

realidad de sus virtudes, capaces de dominar la naturaleza, y de la semejanza con dios del hombre que podía remontarse hasta este poder casi sobrehumano.

El propio Empédocles nos asegura que recorre las tierras y las ciudades como un dios, como inmortal a quien no amenaza ya el suceso de la muerte. Y no cabe duda de que sus pretensiones encontraban en muchas partes una fe bien dispuesta. Es cierto que no llegó a formarse en torno a su persona una corporación en regla de discípulos y adeptos, una secta, ni parece que fuera tampoco propósito suyo lograrlo. Pero no puede negarse que, de Empédocles, como individuo incomparable, con todo el peso y el prestigio de su propia personalidad y su confianza en sí mismo, que le llevaba a intervenir autoritariamente como místico y como político en el presente terrenal de sus contemporáneos y a apuntar hacia la bienaventurada existencia en dios como la meta de la vida humana por encima del tiempo y de lo temporal, tenían que producir necesariamente una profunda impresión en los hombres entre quienes vivía y de cuyo lado partió fugazmente, como un cometa, sin dejar rastro perdurable de su paso por el mundo.

Algunas leyendas atestiguan todavía la admiración de que la persona de Empédocles estaba rodeada, sobre todo aquellas que hablan, bajo diversas y cambiantes formas, del final de su vida. Todas ellas tratan de expresar que este hombre maravilloso no abandonó el mundo, como él mismo anunciara en sus versos, por obra de la muerte, sino que desapareció en *tránsito* hacia una vida divinamente eterna, con su cuerpo y con su alma, como en su día Menelao y tantos otros héroes de la antigüedad y algunos de tiempos más recientes. Y de nuevo nos encontramos, en esta leyenda, como viva aún, con la vieja idea según la cual la vida inmortal del hombre sólo puede realizarse siempre y cuando que no se disuelva la unión de la psique con su cuerpo. Leyendas como éstas cuadraban mal con el espíritu de Empédocles. Cuando él se jactaba de ser un dios que jamás moriría, no quería decir, desde luego, que su psique permanecería eternamente unida a su cuerpo, sino precisamente lo contrario, a saber: que, al llegar la hora de la "muerte", como los hombres la llaman, su alma, liberada de este su último ropaje corpóreo, jamás volvería a albergarse en un cuerpo, sino que viviría eternamente, en libre existencia divina. Su modo de concebir la pervivencia consciente de la psique difería hasta más no poder de la concepción homérica, sobre la que descansaban aquellas leyendas acerca de su tránsito inmortal.

En la introducción a su poema sobre la naturaleza, refiere Empédocles, siguiendo sus propias experiencias y las enseñanzas de los demonios que en un tiempo hicieron descender a su alma a este valle de lágrimas terrenal, cómo, según un antiguo decreto de los dioses y el imperio de la necesidad, el demonio que se "impurifica" mediante el derramamiento de sangre, comiendo carne de seres vivos y pronunciando un perjurio,

es desterrado por largo tiempo del reino de los bienaventurados. Se precipita sobre "la pradera de las desventuras", desciende al reino de las contradicciones, a la gruta de la miseria que es esta tierra, y se ve obligado a recorrer, en diversas y cambiantes encarnaciones, "muchos espinosos caminos de vida". "Yo mismo he sido ya un muchacho, una niña, un arbusto, un pájaro y un pez sin habla en las aguas salobres" (v. 11, 12).

Este demonio, obligado en castigo de sus crímenes a cambiar de forma corpórea, revistiendo tan pronto figura humana como de planta o animal, no es otra cosa, evidentemente, que lo que el lenguaje popular y los mismos teólogos llaman la "psique", el espíritu-alma. Empédocles no hace sino repetir en lo esencial, aunque expuesto con mayor claridad, lo que los creyentes en la transmigración de las almas venían predicando desde hacía mucho tiempo acerca del origen divino del alma, de sus culpas y del destierro con que se las castigaba, haciéndola recorrer sucesivos cuerpos terrenales. Y se limita también a seguir el ejemplo de los sacerdotes purificadores y los teólogos allí donde, como maestro de salvación, señala los medios por los que el hombre puede alcanzar formas y condiciones más favorables de vida en la cadena de los nacimientos y acabar librándose del tormento de tener continuamente que renacer. Trátase, según él, de mantener al demonio que llevamos dentro libre de las impurezas que lo atan firmemente a la vida terrenal. Son eficaces para ello, sobre todo, los medios de purificación, que Empédocles predica y reverencia ni más ni menos que los antiguos sacerdotes de la catártica. Trátase de conservar al demonio interior libre de toda clase de "pecado" y, muy especialmente, de todo derramamiento de sangre y del empleo de carne como alimento, ya que esto presupone necesariamente la muerte violenta de otros demonios análogos: los que moraban en los animales degollados. Mediante la pureza y el ascetismo (que también en este caso hacen innecesaria una moral encaminada positivamente a transformar al hombre) va preparándose el tránsito gradual hacia reencarnaciones mejores y más puras. Por último, las almas así santificadas reencarnan en figura de videntes, de poetas, de médicos, de guías de los hombres y, después de haber superado también esta fase, la más alta que puede alcanzarse, sobre la tierra, retornan junto a los demás inmortales, convertidos también ellos en dioses, exentos de los padecimientos humanos, libres de la muerte, dotados ya de una existencia imperecedera. El propio Empédocles se halla ya, según él mismo, en la última fase de esta evolución; y, desde ella, señala a los demás el camino que deben seguir para alcanzarla.

Entre lo que aquí enseña el místico acerca de las almas que ya en otro tiempo conocieron una existencia divina y que luego se vieron precipitadas al mundo de los elementos, pero sin quedar atadas para siempre e irremediablemente a él, y lo que el

fisiólogo profesa en lo tocante a las fuerzas del alma inherentes a los elementos, vinculadas al cuerpo formado por ellos y llamadas a desaparecer cuando este cuerpo se desintegra, parece mediar una insoluble contradicción. Y, sin embargo, tal contradicción no existe, desde el punto de vista de Empédocles. Veamos por qué.

Las fuerzas y capacidades anímicas que transmiten las sensaciones y las percepciones, que son funciones de la materia, engendradas en ella y por ella determinadas, así como el pensamiento, el cual no es otra cosa que la sangre del corazón del hombre, no forman en su conjunto la esencia y el contenido de ese espíritu-alma que vive en los hombres, en los animales y en las plantas, ni son tampoco manifestaciones de su actividad. Esas funciones se hallan vinculadas por entero a los elementos y a sus combinaciones, en el hombre al cuerpo y a sus órganos, a las fuerzas y capacidades de este cuerpo, y no a las de un alma especial invisible. El demonio-alma no nace de los elementos ni se halla eternamente encadenado a ellos. Desciende a este mundo, en el que sólo nos encontramos como partes permanentes que lo integran con los cuatro elementos y las dos fuerzas del amor y el odio, procedente de otro, del mundo de los espíritus y los dioses, como algo extraño y para desgracia suya; los elementos se abalanzan contra él "y todos lo odian" (v. 35). Es cierto que esta alma, que vive por su cuenta en un medio hostil, sólo va a albergarse en figuras terrenales dotadas ya de sentidos, de sensación y de percepción y también de inteligencia o capacidad de pensamiento, como emanaciones de su aglutinación material; pero, a pesar de ello, no se la debe confundir con estas fuerzas anímicas, pues es algo distinto de ellas, como lo es de las combinaciones de materia y en el hombre, especialmente, de la sangre del corazón. El alma existe, sin mezcla ni posibilidad de ella, *al lado* del cuerpo y de las fuerzas corporales, las cuales, sin embargo, sólo asociadas con ella poseen vida, "lo que se llama vida" (v. 117), mientras que, separadas de ella, se hallan condenadas a la destrucción, pero sin arrastrar también a la destrucción al alma, pues ésta sigue peregrinando a otras moradas.

Esta peculiar teoría dualista refleja la doble orientación del espíritu de Empédocles, quien aspiraba, evidentemente, a conciliar por este camino los puntos de vista del fisiólogo y del teólogo. Es posible que a los griegos les produjera menos extrañeza que a nosotros la idea de esa dualidad de la vida interior. La concepción de un "alma" que mora como un ente espiritual dotado de existencia propia y cerrado sobre sí mismo, formando una unidad, dentro del cuerpo, el cual no recibe de ella, sino que realiza por sus propios medios las actividades espirituales de las percepciones, las sensaciones, el pensamiento y la voluntad, es una concepción que coincide, en el fondo, con las hipótesis de psicología popular expuestas o presupuestas continuamente en los poemas homéricos. La única diferencia es que esta concepción poético-popular aparece

precisada y determinada ahora siguiendo las inspiraciones de la especulación teológico-filosófica.

Cuán profundamente se hallaba grabado en el espíritu griego este punto de vista, en última instancia heredado de Homero, lo revela el hecho de que nos encontremos con una concepción muy afín a la de Empédocles acerca de la dualidad del origen, la naturaleza y el radio de acción de las actividades anímicas, reiteradamente, en la misma filosofía ya depurada, no sólo en Platón, sino incluso en Aristóteles, quien, además del "alma" que gobierna la naturaleza orgánico-corpórea del hombre y se manifiesta en ella, admite un "espíritu" (νοῦς) de origen divino, infundido al hombre "desde fuera" y separable del alma y el cuerpo, el único llamado a sobrevivir después de la muerte del hombre a quien ha sido infundido. También en Empédocles es el alma un huésped venido del lejano reino de los dioses, que se aloja en el hombre para animarlo. Queda, en cuanto a dignidad filosófica, muy por debajo del "espíritu" de Aristóteles; sin embargo, también la entrada de este huésped en un mundo formado por los elementos y sus fuerzas vitales cobra expresión, aunque sólo sea una expresión teológicamente limitada, el sentimiento de que el espíritu es absolutamente irreductible a todo lo material, la intuición de la sustancial diversidad de ambas cosas.

Entre este demonio-alma que aspira a retornar a su divina patria y el mundo de los elementos no existe ningún nexo interior y necesario; pero sí existe, puesto que ambos aparecen entrelazados, un cierto paralelismo de destino. También en el mundo de la naturaleza, movido por fuerzas mecánicas, tienden los fenómenos sueltos y aislados a retornar a su origen, a la íntima unidad que alguna vez fuera su punto de partida. Llegará un día en que quedarán eliminados todos los conflictos y reinará el "amor" más completo, que es para el poeta, a quien también en la pintura de este mundo gobernado por las fuerzas mecánicas de la atracción y la repulsión se le escapa algún que otro pensamiento subterráneo de carácter ético, el estado perfecto de bondad y bienaventuranza.

Si llega un día en que deje de existir el universo, no podrá tampoco el demonio-alma, entre tanto que se forme otro nuevo, seguir vinculado a los organismos sueltos de un mundo. ¿Habrán retornado entonces todos ellos a la bienaventurada comunidad de los eternos dioses? Al parecer, tampoco los dioses y los demonios de Empédocles (ni, por tanto, los espíritus encuadrados en el mundo como "almas") están llamados a disfrutar una vida eterna: reiteradamente les asigna "larga vida", pero sin atribuirles nunca, terminantemente, el don de la eternidad. También ellos gozarán, mientras vivan, de "la dicha de la más profunda paz" al aglutinarse en la unidad del divino espíritu universal como los elementos y las fuerzas se aglutinan en la unidad del universo, para recobrar una existencia individual aparte cuando se forme el nuevo universo.

El empeño de Empédocles de hermanar un sistema hilozoísta plenamente desarrollado (aunque llevara ya dentro, con la introducción de las potencias motrices de la lucha y el amor, un germen dualista) con un desbordante espiritualismo explica muy claramente la observación de cómo una ciencia filosófica o filosofante de la naturaleza no puede conducir, por sí sola, a fortalecer el axioma de la pervivencia ni, mucho menos, de la inmortalidad del "alma" individual después de su separación del cuerpo. Quien sintiera la necesidad de mantener en pie este axioma no tendría más que un camino para apuntarlo: sustituir la ciencia de la naturaleza por la especulación teológica o, por lo menos, complementar la una con la otra, que fue lo que hizo Empédocles.

La mayor o menor cantidad de elementos teológicos asimilados por la filosofía griega, o bien totalmente repudiados por ella en los múltiples giros a que en lo sucesivo se entregarán sus meditaciones, traerá como resultado el reforzar sustancialmente la idea de la inmortalidad del alma individual, el admitirla sólo a medias y con vacilaciones o el rechazarla por completo.[20]

Este esfuerzo por conciliar lo inconciliable, que seguramente no encontró muchos adeptos ni siquiera en los círculos asequibles a la reflexión científica, no era el más indicado para desviar a la filosofía fisiológica de los derroteros que venía siguiendo. Poco después de Empédocles y apenas influidos por este filósofo en sus ideas fundamentales, aparecen los sistemas doctrinales desarrollados por Anaxágoras y por Demócrito, figuras en las que floreció por última vez el pensamiento filosófico de Jonia.

Demócrito, fundador y máximo exponente de la teoría atomista, según la cual sólo existen, "en realidad, corpúsculos de materia indivisiblemente pequeños", los átomos, no diferenciados cualitativamente, pero distintos por su forma, situación y orden dentro del espacio, y también por su tamaño y peso, y además de ellos el espacio vacío, era natural que buscase también el "alma", entre aquellos mínimos corpúsculos de que, según él, se componen todas las formaciones del mundo de los fenómenos, ya que son precisamente los materialistas quienes con mayor facilidad tienden a concebir el alma como algo aparte y dotado de existencia sustancial propia.

Para Demócrito, el "alma" es lo que infunde movimiento a esas masas de corpúsculos no dotados de vida propia. Y se halla formada por los átomos lisos y redondos, los que más se mueven en medio de la inquietud general que de todos se apodera, por ser los que ofrecen menor resistencia a los desplazamientos de lugar y los que más fácilmente penetran por doquier. Estos átomos forman el fuego y el alma. Entre cada dos átomos de los otros[21] se incrusta un átomo-alma, que les comunica su movimiento; y es cómo del conjunto de los átomos anímicos, repartido uniformemente por todo el cuerpo, parte el movimiento de éste y, al mismo tiempo (de un modo, por

cierto, incomprensible), las percepciones de este mismo cuerpo, basadas también en el movimiento, y el pensamiento que sobre ellas descansa.

Mientras el cuerpo vive, es la respiración la encargada de mantener en pie el número necesario de átomos anímicos, ya que la respiración suple las partículas del alma que continuamente se desprenden y son expulsadas del conjunto de los átomos por la presión de la atmósfera circundante, absorbiendo constantemente del aire lleno de átomos-almas flotantes nueva materia anímica para infundirla al cuerpo. Pero, llega un momento en que el aliento deja de cumplir esta función. Sobreviene entonces la muerte, que no es sino una consecuencia de la falta de suministro de los átomos vitales y animadores.[22] Con la muerte, se deshace la unión de los átomos que era la que mantenía vivo a este organismo. Los átomos-alma, al igual que los demás, no perecen, ni cambian de modalidad; lo que hacen es desintegrar por completo, por efecto de la muerte, aquella relativa aglutinación que ni siquiera en el cuerpo vivo llegaba a formar una unidad coherente que pudiera agruparse bajo un nombre común.

Así concebida la naturaleza del alma y de lo que da vida a todo, resulta difícil comprender cómo podía llegar a producirse la unidad del organismo vivo y del "alma" como la resultante de una serie de acciones sueltas e independientes de diversos cuerpos no unidos entre sí. Y resulta tanto más evidente, por ello mismo, la imposibilidad de que la unidad del "alma" se mantenga después de separarse, con la muerte, los átomos que la vida mantenía unidos en el organismo. Los átomos-alma se dispersan, vuelven a incorporarse a la masa flotante de la materia universal.

Según esto, el hombre, al morir desaparece totalmente.[23] Las materias de que estaba hecho son imperecederas y pasan por la muerte de la persona integrada por ellas, a la reserva, al quedar vacante, en expectativa de nuevas formaciones; pero la personalidad humana, así la visible como la invisible, es decir, su "alma", sólo existe una vez, sólo goza de una vida limitada en el tiempo. Por primera vez en la historia del pensamiento griego nos encontramos aquí con la negación expresa de la persistencia del alma después de la muerte, de su inmortalidad, cualquiera que sea el sentido que quiera darse a esta idea. El filósofo atomista saca las consecuencias de sus premisas, con la sincera claridad que caracteriza a este gran pensador.

Vemos, pues, cómo la primera separación definida que se establece entre lo espiritual, lo pensante, y la materia con la que aquello no se funde, y menos aún se identifica, y que, lejos de ello, goza de vida propia y se enfrenta con la materia como el factor llamado a gobernarla, no conduce al reconocimiento de la inmortalidad del espíritu individual.

Ya se contraponga a lo físico y material o se hunda inseparablemente en ello, lo espiritual, lo que se mueve por sí mismo, lo que infunde vida es siempre, para los

filósofos naturalistas, algo absolutamente general; el verdadero ser es concebido por ellos como algo impersonal. Lo individual, la personalidad consciente de sí misma y de lo que la rodea, no es ni puede ser, para estos pensadores, más que una forma de manifestarse lo general, ya se conciba esto como algo quieto o como un proceso de vida que se desarrolla sin cesar, desintegrándose para reintegrarse en nuevas y nuevas y nuevas formaciones. Lo único permanente, imperecedero, es lo general, la naturaleza viva en su íntima esencia y en su más profundo fundamento, que se manifiesta en todo lo individual, que resuena en ello y que es, en verdad, lo único que en ello obra y vive. El alma humana individual es inmortal solamente en esencial identidad con lo general, que en ella se revela. La forma individual de manifestarse, carente ya de por sí de sustantividad, jamás puede conservarse perennemente.

Sólo una concepción que acepte y retenga como un hecho la realidad del espíritu individual (cuya aparición y desaparición es, en el fondo, en medio de la gran vida universal de lo Uno, el verdadero milagro que escapa a toda explicación por medio de conceptos), sólo esa concepción podía conducir a la idea de la inmortalidad del alma individual. Al alumbramiento de un individualismo de esta clase, de la fe en sustancias existentes con vida propia, no nacidas ni llamadas, por tanto, a morir, le abrió el camino, siquiera fuese bajo formas extravagantes, la reflexión de los teólogos y los místicos. Para ellos, la eternidad interior, la fuerza de la sustancial perennidad, sustraída a la acción del tiempo, llega hasta la individualidad. El alma individual es, para estas reflexiones de tipo religioso, un ente divino individual, dotado de vida propia y, en cuanto divino, imperecedero.

2. Los profanos. La lírica. La tragedia

La teología y la filosofía, pugnando cada una de ellas por remontarse sobre una fe popular que ya no satisfacía las exigencias del espíritu, sólo pudieron ir adquiriendo, por su parte, de un modo lento y gradual, por encima de las sectas a que primeramente se dirigían, una influencia sobre aquellos sectores cuyas ideas se hallaban arraigadas precisamente en la fe del pueblo. Durante el primer periodo de florecimiento de las aspiraciones teológicas y filosóficas, apenas si se levantan aquí y allá algunas voces aisladas capaces de sugerir la esperanza de que la fe en la inmortalidad y en la naturaleza divina del alma humana o en el entronque de todo lo referente al alma con una causa primigenia imperecedera estaba en trance de convertirse de una conciencia de los sabios y los ilustrados en una convicción del pueblo y de las gentes incultas.

No creemos que sea producto de la casualidad el hecho de que entre los fragmentos de la poesía lírica y semilírica (elegiaco-yámbica) que han llegado a nosotros y que formaban parte de composiciones destinadas a un público extenso y no seleccionado, expresando de un modo inteligible para todos las emociones y las percepciones, no se trasluzca apenas para nada aquella elevada idea acerca de la dignidad y el destino del alma.

La vida y la luz son exclusivas de este mundo; la muerte, a la que todos hemos de rendir nuestro tributo, conduce a las almas al reino de la nada. El muerto yace en su tumba privado de habla, sin movimiento ni sonido, como una estatua. Sobre la tierra y no en el tenebroso más allá es donde la justicia divina ejerce su ministerio y castiga al mismo criminal o a sus descendientes, en quienes queda siempre algo de él, y el que muere sin sucesión desciende al Hades llevando consigo este dolor, el más sensible de todos: el de no dejar quien ostente su nombre.

En estos tiempos, bajo la presión de un ascenso de la cultura que agudiza la sensibilidad, resuena con tono más alto y más doloroso la queja en torno a las miserias y las penas de la vida, de la tenebrosa oscuridad de sus caminos y de la incertidumbre de sus resultados. Ya el goce de vivir bajo la luz del sol no es tan claro y tan puro como antes, cuando nada empañaba su ingenua certeza. No se busca, a pesar de ello, ninguna reparación, ninguna compensación en aquel reino de la justicia y de la serena y despreocupada dicha, que habrá de ser el más allá. Se percibe, lejos de ello, una tónica en que la paz es apreciada como la mejor dicha que el mundo puede deparar, ¿y qué paz más completa y verdadera que la de la muerte?

Pero la vida es, a pesar de todo, buena y la muerte un mal: si no lo fuese, ¿por qué no habían de participar también de ella los bienaventurados dioses?, se pregunta, con

candor verdaderamente femenino, la poetisa Safo, a pesar de haber conocido los profundos y sombríos valles del dolor en su camino de la vida. Hasta los muertos, cuando apetecen que su existencia no se extinga del todo, tienen que recurrir al mundo de los vivos, como único reino de la realidad: sólo la fama de sus virtudes y de sus hechos es capaz de desafiar a la muerte y sobrevivirla. Tal vez descienda una ligera percepción de esto hasta el lugar mismo donde se hallan los muertos. Para los vivos, los que han muerto han pasado, en rigor, a formar parte de la nada: después de enterrarlos, dice un poeta, no hay para qué acordarse más de ellos.

Esta poesía parece rechazar hasta las tradiciones del culto del alma. En general, la imaginación de los poetas, tendiendo su mirada en torno, rara vez tiene ocasión de recordar el culto del alma que las comunidades cerradas de la familia y de la ciudad consagran a sus difuntos, ni las ideas acerca de la pervivencia de los muertos, basadas en ese culto. Vienen a llenar esta laguna los oradores áticos de los siglos V y IV, con lo que dicen y lo que callan en lo tocante a las cosas del más allá.

Pero los pensamientos de estos oradores no van más allá de las ideas en torno a la pervivencia, el poder y los derechos de las almas de los muertos, nacidas al calor del culto de las almas y mantenidas en pie por él. No es que se ponga en tela de juicio la pervivencia del alma en el más allá, pero sí se admite y expresa con una prudente vaguedad la hipótesis de que las almas, después de la muerte, conserven la conciencia y la sensación de lo ocurrido sobre la tierra. Lo que mantiene a los muertos unidos aún a la vida terrenal, aparte de los sacrificios y ofrendas de sus deudos, apenas es más que la fama, el recuerdo que de ellos se conserva entre los vivos. Incluso en el levantado lenguaje de las solemnes oraciones fúnebres se echa de menos, entre los consuelos de palabra prodigados a los dolientes, toda referencia a la vida eterna, al estado de bienaventuranza plenamente sentido que al glorioso muerto le está reservado.

Parece escucharse una voz de otro mundo cuando (hacia mediados del siglo V) se oye a Melanípides, poeta ditirámbico, invocar así a un dios: "¡Escúchame, oh, padre, pasmo de los mortales, que reinas sobre el *alma eternamente viva*!" Es cierto que la invocación va dirigida a Dionisos. Y ya sabemos que a quienes penetraban en el círculo mágico de sus fiestas nocturnas se les iluminaba y transfiguraba la faz con el resplandor de la inmortalidad del alma humana y de su fuerza divina. Pero la conciencia cotidiana, corriente, de quienes no estaban iniciados en las ideas profesadas por las sectas teológicas o filosofantes, no prestaba gran crédito a semejante sabiduría.

Posición aparte ocupa *Píndaro*. En él parecen pugnar entre sí, con títulos iguales de legitimidad, dos concepciones contrapuestas acerca de la naturaleza, el origen y el destino del alma.

En sus epinicios predominan las alusiones que permiten inferir una concepción

coincidente con la fe popular, basada en las palabras de los poetas y en las premisas del culto del alma y de la veneración tributada a los héroes. El alma, al separarse del cuerpo, desaparece en las profundidades del averno. Subsiste, es verdad, como nexo entre los muertos y los vivos, la piedad y el devoto recuerdo de los supervivientes, sobre todo los deudos; pero no parece completamente seguro que el alma misma, allá abajo, tenga conciencia, siquiera sea tenue, de su conexión con el mundo de los vivos. Su fuerza se ha extinguido; puede asegurarse que no pasa a gozar de un estado de bienaventuranza. Solamente el brillo del nombre, la fama en los cantos, es, después de la muerte, la recompensa reservada a las grandes hazañas.

Sólo los *héroes* están llamados a una existencia más alta, después de abandonar para siempre la tierra. La fe en la existencia, la dignidad y el poder de estos espíritus esclarecidos cobra todo su vigor en Píndaro; habla por doquier, siempre con la misma fuerza, en las palabras y los relatos del poeta. Y también aquella vieja idea, descalificada en el fondo por la fe en los héroes, según la cual la vida completa sólo es concebible cuando se mantiene intacta la unión del cuerpo y el alma, sigue trasluciéndose en algunas alusiones sueltas y en las leyendas sobre el tránsito de algunas almas, a las que esta idea sirve de premisa. Píndaro canta más de una vez, en el tono de quien verdaderamente cree en tales milagros, al más ilustre de los hombres glorificados con el tránsito a la vida eterna, a aquel Anfiarao de tan cara memoria para el cantor tebano.

Pero, aun después de interferirse la muerte, sigue siendo posible la exaltación del hombre a la vida eterna, a la vida de los dioses, superior incluso a la de los héroes. Así, Sémele vive para siempre entre los dioses del Olimpo, a pesar de haber muerto bajo las descargas del rayo. Y es que la separación entre hombres y dioses no es absoluta e irremediable; el hombre puede asemejarse de lejos a los inmortales por su elevado modo de pensar y también por las virtudes de su cuerpo. Ambos linajes fueron paridos por la misma madre, aunque entre ellos medie un profundo e innegable abismo: mientras que el hombre es nada, la imagen en sueños de una sombra, los dioses tienen por inconmovible égida el broncíneo cielo. Sólo un milagro, una injerencia divina que tuerza las leyes por las que se rige el curso de la naturaleza puede elevar a ciertas almas a la eterna vida de los héroes y los dioses.

El alma, la "imagen de la vida", el otro yo del hombre vivo y visible, "duerme" mientras los miembros del hombre permanecen activos, y muestra al dormido el porvenir en las imágenes de los sueños. Esta psique, que en estado de vigilante conciencia del hombre a quien pertenece yace en las sombras de lo inconsciente, no es, desde luego, aquel conjunto de fuerzas espirituales aglutinado en la unidad de un ente o, por lo menos, de un concepto a que el filósofo y ahora también el lenguaje cotidiano de la época dan el nombre de "psique". La palabra "alma" sigue expresando aquí el "otro

yo" que mora en el hombre vivo y de que nos hablan la antiquísima fe popular y la poesía homérica. Una idea de orden teológico se ha deslizado ya, sin embargo, por debajo de este concepto. Esta "imagen" del hombre, nos dice Píndaro, "es la única que procede de los *dioses*". Y en ello estriba, según el poeta, la *razón* de que la imagen-alma perviva después de la destrucción del cuerpo por la muerte.

Pero esta alma, descendiente de los dioses y sustraída, por tanto y para siempre a la destrucción, imperecedera, eterna, inmortal, se halla atada por inextricables lazos al mundo de lo finito: mora en el cuerpo perecedero del hombre, como castigo por una "vieja culpa", de la que también Píndaro habla, en el mismo sentido exactamente que la poesía teológica. A la muerte del cuerpo, le aguarda en el Hades la justicia inexorable, en que "Uno" pronunciará el severo fallo acerca de los hechos de su vida. A los condenados les esperan "indescriptibles penas" en el profundo Tártaro, "donde las interminables tinieblas escupen los perezosos ríos de la negra noche" y el olvido rodea con sus impenetrables sombras a los reos. Los piadosos pasan a las moradas subterráneas de las delicias, donde el sol los ilumina cuando ha dejado de alumbrar la tierra y donde disfrutan, sobre floridas praderas, una existencia de noble ociosidad tal como sólo era capaz de pintarla la fantasía griega, alimentada por las imágenes plásticas del vital arte helénico, sin caer jamás en la nulidad ni en el vacío.

Pero el alma no encuentra todavía allí su último lugar de descanso. Tiene que pasar a animar un nuevo cuerpo, y sólo al cabo de una tercera vida vivida sobre la tierra sin falta ni mancha puede confiar en que su carrera terrenal tenga término. Las condiciones de cada nueva fase de vida sobre la tierra determínanse por el grado de pureza a que el alma ha llegado en la etapa anterior; cuando, por último, la dueña y señora de lo profundo considera expiada la "vieja culpa", abre las puertas del Hades a las almas, al expirar el noveno año de su última estancia en él, para que retornen al mundo de los vivos, donde les espera una vida venturosa, vuelven a vivir sobre la tierra encarnadas ahora en figuras de reyes, de héroes del vigor físico y de sabios. Y en seguida, se ven exentas de la obligación de renacer corpóreamente. Son veneradas como "héroes" entre los hombres; abrazan, por tanto, una vida más alta, como espíritus: la vida que la fe popular, en tiempo de Píndaro, asignaba no sólo a las almas de los grandes antepasados de la prehistoria, sino también, ahora, a muchos hombres recientemente muertos después de una vida gloriosa. En esta última fase de su ciclo escapan por igual a la suerte del Hades y a la de la vida de los hombres sobre la tierra. La fe las sitúa y las busca en la "Isla de los Bienaventurados", enclavada en los confines del océano; hacia allí, hacia la "ciudadela de Cronos", las conduce el "camino de Zeus", para gozar, en comunidad con los héroes del remoto pasado, bajo la tutela de Cronos y de su adjunto Radamanto, una vida de bienaventuranza que ya nada ni nadie podrá turbar.

Estas ideas acerca de la progenie, las vicisitudes y el destino final del alma deben ser consideradas como fruto de la propia y auténtica convicción del poeta, con tanta mayor certeza cuanto más difieren de las concepciones difundidas en su época entre el pueblo.

No es difícil analizar los elementos que contribuyen a formar la concepción expresada por Píndaro. El poeta sigue, evidentemente, las huellas de las doctrinas teológicas en lo que dice acerca del origen divino del alma, de su paso a través de más de un cuerpo, de la justicia administrada en el Hades, del lugar reservado a los impíos y del que las almas de los piadosos habitan en lo profundo. Pero el hombre que expone todo esto sigue siendo, pese a todo el contenido doctrinal de sus versos, un poeta, que, como custodio y voz del mito, no es el llamado a echar por tierra las tradiciones conservadas en la leyenda y en la fe, sino a depurar y ahondar lo transmitido por la tradición, y tal vez también a completarlo y a justificarlo. He aquí por qué su doctrina teológica del alma aparece claramente entrelazada con la leyenda poética y la fe popular: ahí están las estampas de las Islas de los Bienaventurados, las ideas sobre la exaltación del hombre al rango de héroe, que el poeta no ha querido destruir, ni tenía por qué destruir.

No es posible saber con certeza de dónde pudo tomar Píndaro las sugestiones teológicas de su poesía. Probablemente influirían en él las doctrinas órficas a la par que las pitagóricas durante sus repetidas estancias en Sicilia, a partir del año 477. Las tierras de Sicilia eran, como es sabido, terreno abonado para las ideas de ambas sectas.

Tal vez el poeta se encontrase allí, ya en aquel tiempo, con aquellas modalidades de la doctrina mística que llegaron a empapar, como sabemos, la teología órfica, del mismo o parecido modo que, en las propias concepciones de Píndaro, se entrelazan con los elementos procedentes de la tan extendida mitología. Ejemplos de este misticismo órfico, mezclados con elementos extraños, los tenemos en las series de versos que han sido descubiertos cerca de las ruinas de la antigua Sibaris, grabados en laminillas de oro encontradas en algunas tumbas.[24] El alma de un muerto invoca a la reina de los poderes subterráneos y a los demás dioses de lo profundo, y les dice: Me acerco a vosotros, puro y nacido de hombres puros. Quien habla es, pues, el alma de un mortal, iniciado y "purificado", al igual que sus padres, en los sagrados misterios de una comunidad de culto. Esta alma se jacta de descender del bienaventurado linaje de los dioses subterráneos. El golpe del rayo, dice en una de las versiones de estos versos, me ha arrebatado la vida. "Así he escapado del doloroso círculo, agobiado por las miserias y las penas."

Reina aquí, como se ve, una fe claramente órfica: el alma ha logrado escapar, por fin, a la "rueda de los nacimientos", para entrar, como ella misma dice por boca del poeta, "con ágil pie, en el ansiado círculo" y plegarse contra el seno de la dueña y señora de lo

profundo. Y es, probablemente, ésta la que, por último, saluda al alma ya redimida con estas palabras: ¡Oh, tú, feliz y digna de ser ensalzada, pues serás en lo sucesivo, en vez de un mortal, un *dios*!

Mucho menos levantadas son ya las esperanzas que hablan en las otras dos versiones del místico documento, sustancialmente iguales entre sí. El alma asegura aquí haber expiado sus hechos injustos y se acerca, dice, implorando a la augusta Perséfona para que ésta se digne enviarla a las moradas de los puros y los santos.

Quien haya expiado la vieja culpa por su participación en los sagrados misterios está en condiciones de ser admitido por la diosa a los placenteros lugares reservados a los puros en el interior del Hades. Pero aún tendrá que recorrer, en sucesivos nacimientos sobre la tierra, el ciclo entero, antes de verse completamente libre de reencarnaciones para volver a ser lo que en un principio era: un dios. Los muertos de la primera tabla han llegado ya a la meta de su peregrinación; los de las otras dos tablas han llegado solamente a una estación de tránsito.

En el culto y la fe de la secta que nos habla, en acordes rotos, a través de estos versos, la adoración de las antiguas deidades griegas de lo profundo (entre las que no figura, por cierto, Dionisos) se funde con la más audaz de las ideas de los misterios órfico-dionisiacos: la seguridad en la naturaleza divina del alma, que a la postre acaba imponiéndose, pura y victoriosa, a través de todas las sombras terrenales que la empañan. Píndaro combina de otro modo, no muy distinto, los mismos elementos que aquí aparecen reunidos. Jamás volverán a hablar los griegos de la venturosa vida del alma santificada con la majestad, con la melódica plenitud que se desbordan de este pletórico corazón de poeta. Tenemos, sin embargo, nuestras razones para dudar de que los poemas en que Píndaro narra sus sueños de bienaventuranza encontraran muchos oyentes a quienes inspirasen, no sólo una complacencia poética, sino algo más que eso: la *fe* en la verdadera razón de sus enseñanzas, en la realidad de las imágenes envueltas en una luz tan esplendorosa.

El pueblo griego sintióse siempre muy inclinado a reconocer a los poetas una posición que los de nuestro tiempo difícilmente apetecerían y que, desde luego, jamás podrían, aunque quisieran, alcanzar. No se creía atentar en lo más mínimo contra la dignidad literaria ni el valor artístico de un poema por el hecho de que se esperase de él, al mismo tiempo, una influencia educativa, adoctrinadora. Querríase que el poeta fuese el maestro de su pueblo, ya que a éste, en las condiciones de vida de Grecia, nadie sino él podía hablarle con ese carácter.

El poeta debía, sobre todo, adoctrinar a su pueblo en el más alto de los sentidos allí donde sus palabras, elevadas a augusta poesía, versaban sobre los problemas y las ideas de la *religión* y acerca de las relaciones entre ésta y la *moral*. En estos casos, el poeta

podía suplir con las reflexiones de su espíritu sagaz, suplir lo que dejaba al descubierto la falta de un código de moral popular sancionado por la religión. El poeta contribuye a afianzar el patrimonio común de ideas morales que ha ido formándose en la vida civil de los hombres, al darles clara e inolvidable expresión en sus obras, articulándolas coherentemente en un todo. Puede, asimismo, desarrollar y ahondar las ideas de la moral popular, darles un temple más fuerte al fuego de concepciones más severas, explicarlas y esclarecerlas a la luz de una comprensión más elevada de lo divino. En la seguridad de que lo que el poeta devuelva al pueblo, acuñado con el sello de su personalísimo modo y de sus opiniones personales, no quedará en fugaces ideas de uno solo o de unos pocos, sino que echará raíces en los ánimos impresionables y será incorporado por muchos y de un modo permanente al acervo de sus convicciones.

Sólo la filosofía ya adulta de una época avanzada, capaz de abarcarlo todo en una interpretación armónica de la vida, viene a relevar a la poesía de esta misión de magisterio.[25] Los poetas lo ejercieron desde antiguo, pero nunca con tanta fuerza ni de un modo tan consciente como en la época de transición —al comienzo de la cual se alza ya la figura de Píndaro— en la que se pasa de la confianza candorosa en las ideas tradicionales acerca de todas las cosas visibles e invisibles a un aquietamiento de las convicciones cimentado sobre un terreno filosófico.

Habíase desapartado con vivo afán la necesidad de rectificar o corroborar las opiniones heredadas de los padres; pero aún la poesía seguía proyectando la luz de sus consejos a la distancia suficiente para poder esclarecer las ideas de grandes sectores del pueblo. La influencia de los poetas tenía que ir aumentando necesariamente entre la masa a medida que engrosaban más y más los auditorios a quienes, con arreglo al tipo específico de sus obras, se dirigían.

Ya el influjo ejercido como poeta del pueblo por un poeta de las fiestas panhelénicas como Píndaro era bastante grande. Pero donde se ofrecía ya ancho campo para la siembra de fecundos pensamientos era, dentro de las reducidas proporciones geográficas del país, en aquellas muchedumbres abigarradas que, en ocasiones especiales y solemnes, afluían a determinados lugares y ante las que la *tragedia* podía desplegar todo el esplendor de su poesía. Los mismos poetas trágicos dan a entender, no pocas veces, hasta qué punto se consideran como maestros de aquellas muchedumbres populares; el pueblo, por su parte, no sólo dejaba que lo fueran, sino que esperaba y exigía de las palabras del poeta ideas adoctrinadoras, tan más cuanto más augusta fuese su poesía.[26] Y no nos equivocaremos si pensamos que ideas y opiniones como las expuestas en las tragedias escritas por ellos para las fiestas del pueblo por un Esquilo, un Sófocles y un Eurípides no quedaban confinadas, ni mucho menos, dentro del espíritu que las alumbraba, sino que trascendían a grandes sectores del pueblo.

La tragedia ática del siglo V, aunque ya la intención poética no la hubiera llevado por esos derroteros, necesariamente tenía que traducirse en obras literarias de contenido psicológico. El verdadero escenario de sus acciones no podía ser otro que el interior de sus personajes.

El poeta dramático intenta algo hasta ahora inaudito. Presenta claramente ante los ojos de todos sus espectadores, haciéndoles cobrar corporeidad visible, aquellas figuras y aquellos sucesos que la leyenda y la fábula antiguas dejaban flotar entre las nieblas de su propia fantasía, en muchos aspectos limitada y condicionada. Lo que para la fantasía sólo eran como imágenes vistas en sueños que ella misma creara, cobra ahora, al tomar bulto ante los ojos, un sentido inconmoviblemente claro, sustraído ya a la caprichosa imaginación del espectador, como un objeto vivo y real ofrecido a la percepción de sus sentidos despiertos.

El mito, plasmado así en formas tangibles y corpóreas, adquiere un sentido totalmente nuevo. Lo que hay en él solamente de suceso pierde interés ante el que despiertan las personas en quienes el suceso encarna y que se mueven y viven ante nosotros, hombres cuya significación y cuyo contenido de vida no se reduce a las peripecias de este drama concreto.

Dentro de las proporciones de lugar y de tiempo de la leyenda antigua convertida en acción dramática ocupa el mínimo espacio, ya en lo externo, la acción misma, que va descargándose en una serie de momentos concretos. Los parlamentos y las réplicas de los héroes del drama y de cuantos personajes intervienen en su desarrollo ocupan la mayor parte del tiempo. Así, los móviles de la acción, expresados por los actores, sopesados, discutidos y polémicamente analizados entre ellos, revisten mayor importancia que el desenlace de aquélla en el estallido de las grandes pasiones y en las luctuosas penas. Y, cuando la capacidad artística del poeta alcanza un punto elevado, la mirada de su espíritu creador procura captar las líneas permanentes del carácter de sus personajes, para hacer comprender cómo, en el caso concreto, aquellos móviles tenían necesariamente que arrastrarle a aquella acción.

De este modo, al cobrar el mito plena encarnación corpórea, cobra también su máximo contenido espiritual. La mirada y la mente del espectador se proyectan menos sobre las peripecias externas (cuya trayectoria conoce ya, por lo demás, por los relatos de la tradición legendaria, razón por la cual no puede seguirlos con gran tensión que sobre el sentido mismo de lo que el héroe de la obra hace y padece).

Es aquí donde se abre ante el poeta su verdadera y más genuina misión. El desarrollo de su drama se halla fijado ya, sin que él intervenga, por la pauta de la leyenda antigua (en algunos casos, pocos, por la de los acontecimientos históricos), que traza de antemano el derrotero de su poema dramático. En cambio, el alma que anima a

los personajes, la motivación y justificación de sus actos, es obra personal suya. En ella, no tiene otra fuente que la de su propia y personal inspiración. Aunque pudiera, no le estaría permitido tomar los móviles de la acción de la mentalidad y sensibilidad de aquellos remotos tiempos, plasmadas en su día en el mito: haciéndolo así, se exponía a que fueran incomprensibles para su público y a que su obra naciese muerta.

Ahora bien, ¿cómo logrará derivar y justificar de un modo verosímil, apoyándose en las ideas y en las emociones de su propio tiempo, actos que en realidad responden a los postulados morales y a las costumbres de una época enterrada ya en el pasado? Puede (si no se propone, simplemente, hacer desfilar por el escenario una historia reducida por entero a la materia de sus sucesos) presentar la acción fijada por el mito y el héroe en quien vive el corazón de un hombre de su tiempo y cuya alma se impone aquella acción la relación de un conflicto irreductible, provocando de este modo el más delicado y doloroso efecto trágico. Pero este agudo contraste entre las intenciones y los actos, que colocan al héroe —como otro Hamlet— y al poeta que lo forja en una actitud polémica ante la acción del mito, no puede ser la regla. El poeta, en la medida de lo posible, tiene que asimilarse el espíritu de que brotaron las rudas y sombrías leyendas del pasado, sin renegar por ello de la sensibilidad de su propio tiempo. Tiene que respetar en su integridad el sentido originario de la acción mítica, no destruyéndolo, sino, por el contrario, aquilatándolo y ahondándolo, al desposarlo con el espíritu de la nueva época. No tiene más camino que buscar una transacción entre la mentalidad del pasado y la del presente.

Esquilo es el poeta trágico que más fácilmente logra esta solución de modo que satisfaga sus propias exigencias. Este poeta, nacido y criado en la época que precede a las guerras persas, pisa todavía, personalmente, en el terreno de la mentalidad tradicional. No hace sino modelarla con arreglo a los impulsos de sus pensamientos y emociones propios, incorporándola además a un todo más alto. La fundamental aspiración de su arte consiste en reflejar lo que, de este modo, se presenta ante su espíritu como ley del mundo moral a la luz de sucesos ejemplares tomados de los mitos por él escogidos, con profunda meditación, como tema de su poesía dramática.

Todos los pensamientos de este trágico se concentran en la acción y en su sentido moral y hasta religioso; los caracteres de sus personajes aparecen iluminados unilateralmente por la luz que irradia de este foco de interés; la importancia, el interés que su personalidad íntegra tenga de por sí, fuera de la acción del drama, no debe desviar la mirada del espectador, como no desvía la del creador. El propio autor nos concede el derecho de prescindir transitoriamente, cuando leemos sus dramas, de la plasmación plástica de lo concreto y lo particular y, con ello, del verdadero contenido artístico de la obra, para calar en la corriente subterránea de pensamientos generales

que podría llamarse la ética y la teología del poeta.

Por debajo de las extensas ramificaciones que forman el sistema arterial de las creaciones poéticas de Esquilo asoma siempre y se percibe con toda claridad, en toscos trazos las más de las veces, el esqueleto de las ideas ético-teológicas del autor. Este poeta mezcla y funde una serie de elementos fundamentales dados con las creaciones de su propio espíritu. Toma de las leyendas que gusta de elaborar dramáticamente, y de preferencia en forma de trilogía, forma que en él se adapta maravillosamente al carácter del tema, una historia que le permite dramatizar la persistencia del mal y del dolor a lo largo de varias generaciones de un mismo linaje, en las personas de una larga serie de padres, hijos y nietos. Toma también de ellas la creencia en este encadenamiento de los destinos humanos. En Ática, era artículo de fe profundamente enraizada en la conciencia de las gentes el de que los crímenes de los antepasados atraían un castigo, aquí en la tierra, sobre sus descendientes.[27] Lo que Esquilo pone de su propia cosecha es la inquebrantable convicción de que en el hijo y el nieto del culpable se castigan también culpas propias. El dolor es un castigo.[28] Ni Edipo, ni el hijo de Edipo sufrirían si no hubiese más culpable que Layo, su padre y abuelo, si no se castigasen también, en ellos, sus propias faltas.

Lo cual no quiere decir que esté en su mano, ni mucho menos, el decidir si quieren o no ser culpables, que sus culpas sean imputables a su voluntad; no, sus crímenes se les imponen como una inexorable necesidad. Ahora bien, ¿cómo es posible ver en el crimen un acto necesario, impuesto al criminal por los designios de un poder superior, y castigarlo como si fuese obra de la voluntad de quien lo comete? Al poeta no se le oculta, en modo alguno, la peligrosa y trágica gravedad de este problema. Entre la niebla de la envoltura mítica, se alza ante él el problema del libre albedrío y de la necesidad en la conducta del hombre, que, en todo caso, al llegar a una fase avanzada de desarrollo de la cultura y de la vida espiritual, debe ser y se siente moralmente responsable de sus decisiones. Esquilo sale del trance pensando que en el heredero de antiguos crímenes familiares nace por el imperio de la necesidad, no sólo la maldad misma, sino la resolución consciente de cometerla. Y esta decisión adoptada conscientemente, por más que sea necesaria, demuestra plenamente, a sus ojos, la culpa y la responsabilidad del sujeto agente.

Las nubes de la perdición, que se alzan con el hecho del antepasado, siguen pesando sobre el espíritu del hijo y del nieto. No es el propio carácter de éstos lo que determina en ellos la voluntad de obrar mal. El noble, puro y firme Eteocles, modelo de serena y prudente virilidad, amparo y escudo de los suyos, sucumbe, llegado el momento, al destino que se cierne sobre él. Su claro espíritu se ensombrece, se considera perdido, lo que hay de mejor en él desaparece, y lo vemos entregarse ciegamente a la fatal

resolución. Lo empujan al abismo "las faltas heredadas de su antepasado",[29] los descendientes responden de los crímenes de aquellos cuya sangre llevan en sus venas y sufren el castigo de las culpas de ellos y de las suyas propias.

Es la propia divinidad o el espíritu de la venganza enviado por ella quien incita a los tarados con crímenes hereditarios a obrar mal; no, según una antigua y muy arraigada creencia del pueblo, por un sentimiento de venganza personal, de cólera o de maldad,[30] sino por un impulso de justicia, "con *justiciero* engaño",[31] para que con ello rebose la copa del crimen y la justicia penal de los dioses tenga una razón plena para imponerse en todo su rigor. El espíritu malo de la familia impulsa a Clitemnestra a concebir la idea de matar a su esposo;[32] y es la propia divinidad la que empuja y obliga a Orestes al matricidio, que prepara y ejecuta con plena conciencia de lo que hace, como el que comete un crimen que es, a la par, un deber.

Y es que en nuestro poeta vive todavía, plenamente, la antiquísima idea de la venganza de la sangre. El derecho de las almas al culto y a la adoración, su derecho de venganza cuando han sido expulsadas violentamente de la vida, su aparición como espíritus de entre las sombras en la vida y los destinos de sus deudos más próximos, a quienes incumbe el deber de vengarlas, no son, para nuestro poeta, figuraciones del pasado, ya caducas, sino hechos espantosamente reales. Dramas enteros como las *Coéforas* y las *Euménides* no serían más que un vano juego de sombras si no les diesen vida y relieve la fe íntegra en el derecho y el poder de las almas, en la realidad y la eficacia de los abogados demoniacos de la madre asesinada, de las Brinias.[33] A la postre, vemos, sin embargo, cómo se ilumina el sombrío cielo de las pavorosas quimeras. Allí donde el deber y el crimen se entrelazan en inextricable embrollo, se encarga de encontrar una salida la gracia divina, sin ceder en lo más mínimo a lo que se debe a la justicia.

Ahora bien, todo esto, los conflictos y sus soluciones, los crímenes y sus expiaciones a través de nuevos y nuevos crímenes, seguidos de nuevos dolores, ocurre en este mundo. Todas las culpas encuentran su castigo sobre la tierra. El *más allá* no es un eslabón indispensable en la cadena de estas ideas e imágenes. Rara vez se dirige hacia él la mirada del poeta. Su espíritu no se entretiene en especulaciones sobre la existencia del alma después de la muerte ni sobre la vida de bienaventuranza que la aguarda en el reino de los espíritus. A Esquilo sólo le interesa, de las fantasías escatológicas de los teólogos, lo que pueda servir para el fortalecimiento moral del hombre. Alude, a veces, a la justicia que otro Zeus administra en el otro mundo sobre los hechos de la vida terrena.[34] Pero no pasa de oscuras alusiones. No nos dice qué relación guarda esta justicia del Hades con respecto a la perfecta nivelación entre la culpa y el destino que ya aquí, sobre la tierra, imponen al culpable Zeus y la *moira* y que trasciende, más allá de

la muerte, sobre sus descendientes.

Y junto a las alusiones a la justicia del averno, que presuponen, lógicamente, una conciencia plena por parte de los muertos, nos encontramos con manifestaciones que evocan ideas de una vida totalmente insensible del alma entre las sombras del Hades, coincidentes con las que expresa Homero.[35] El poeta, en cuyo espíritu se hallan presentes y vivos todos los pensamientos basados en el culto del alma y referentes a las relaciones entre las almas de los muertos y el mundo de los habitantes de la tierra, no posa morosamente la mirada en las condiciones en que se hallan los difuntos en su retraída morada del averno.

La moralización y el ahondamiento de la antigua fe popular que se asigna como misión este trágico brotan por entero, ante él, en el terreno de esta misma fe, ni más ni menos que la idea severamente augusta de dios que se alza al fondo de su concepción del mundo. Esta generación de hombres que habían luchado en Maratón contemplaban el mundo y el destino con una seriedad demasiado profunda y hasta áspera, si se quiere, y no necesitaban recurrir al apoyo o al consuelo de las opiniones de ninguna secta teológica, de las que se crean para refugiarse a la sombra del pensamiento en un anhelado más allá que salve al hombre de las durezas y las tinieblas de esta mísera realidad en que aquí abajo vive.

Sófocles adopta ante los problemas fundamentales de una filosofía del drama, ante los oscuros problemas del libre arbitrio y la necesidad, de la culpa y el destino del hombre, una actitud esencialmente distinta de la de su gran predecesor. Una observación más madura y más serena de la vida y de sus extravíos hace que a este poeta no le sean tan fáciles los desenlaces simples y esquemáticos de los conflictos y le lleva a buscar caminos distintos y más complejos de comprensión.

El hombre individual, con la fisonomía propia y peculiar de su ser, se destaca, en él, más libremente sobre el fondo de los poderes y las leyes generales, suprapersonales, que rigen el universo; el hombre de Sófocles encuentra en sí mismo la ley de sus actos, el fundamentó de sus éxitos o de sus heroicos fracasos. No son móviles egoístas los que impulsan la acción de Antígona o de Electra. Estos personajes obedecen al antiguo mandato, no escrito, de los dioses. Pero es, única y exclusivamente, el impulso de su propia vida interior lo que las lleva a cumplirlo; nadie sino ellas podrían realizar sus hechos, soportar sus sufrimientos. Para comprender la necesidad y la íntima justificación de lo que hacen y padecen nos basta con mirar a las fuerzas y limitaciones de su ser individual, tal y como se proyecta en la acción escénica. En la tragedia *Electra* quedan relegados a último plano, de un modo sorprendente, los móviles que pudieran nacer de preceptos de acatamiento general, del deber de la venganza de la sangre, del derecho de las almas injuriadas; este caso concreto, tal como el poeta lo ve, debe

encontrar toda su justificación en sí mismo, y se justifica, en efecto, tan plenamente por las intenciones y los actos de los hombres que actúan y padecen en la acción, que, a diferencia de lo que ocurre con los personajes de Esquilo, Orestes no tiene por qué verse asaltado por el tormento de la duda durante el hecho ni por las angustias del arrepentimiento después de ejecutado. El "justiciero hecho de sangre" de Orestes cierra de nuevo, como en los relatos de Homero, el ciclo del mal; ninguna Erinia se levanta para pedir que también el nuevo culpable sea exterminado.[36]

Y aun allí donde el sufrimiento y la perdición no nacen de la propia decisión y de la voluntad consciente del mortal, sino que le son impuestos por los oscuros decretos del destino, es el carácter personal del héroe el que, reclamando nuestra simpatía por el modo de proyectarse en escena, determina y explica por sí solo el curso de los acontecimientos. La misma fatalidad podría descargarse sobre otros; pero entonces, no se traduciría, de seguro, en los mismos resultados internos y externos a que conduce a un Edipo o un Áyax. Sólo los caracteres trágicamente absolutos pueden vivir un destino trágico.

Y, sin embargo, en estas y otras tragedias, no son la voluntad y la mentalidad del héroe las que desencadenan la acción dramática y le dan el rumbo. Áyax no obra impulsado por la libre iniciativa de su espíritu cuando comete el hecho que lo arrastra a la muerte. Edipo y Deyanira vengan en sus propias personas los horrores por ellos cometidos sin saber lo que hacen. Y aunque en el *Filoctetes* el interés descansa, plenamente, en el juego tan vivo de los caracteres de Filoctetes, Neoptolemo y Odiseo, en contraste los unos con los otros, la situación que los hace chocar es provocada por un suceso que no estaba en manos de ningún hombre producir o evitar. Un oscuro poder empuja a los hombres al sufrimiento, a cometer hechos ante los cuales enmudece necesariamente el juicio precipitado acerca de su "culpa" o de la conjunción del dolor y la falta. No es la herencia de ningún crimen familiar la que mueve aquí al hijo o al nieto a perpetrar hechos que apenas pueden llamarse hechos suyos. Sófocles no desconoce, por cierto, esta idea, que tan importante papel desempeña en las tragedias de Esquilo,[37] pero sólo como una tradición histórica que jamás se convierte en un móvil vital de su poesía. Ni es tampoco el azar irracional, el destino impersonal, la necesidad ciega, lo que en sus dramas encona las intenciones y arma la mano de los trágicos personajes. Más clara o más oscura, aparece siempre en el fondo de los acaecimientos la voluntad consciente de un poder divino, que, inexorable como el destino mismo,[38] guía con arreglo a sus fines los hechos y las vicisitudes de los hombres.

La divinidad pone en ejecución un plan en el que el hombre individual y su destino no son más que instrumentos. Las predicciones del porvenir, los oráculos divinos y los augurios de los videntes, que con tanta frecuencia intervienen en la acción de los

dramas de Sófocles, tienden, sencillamente, a hacer más perceptible lo que hay de preconcebido en este desarrollo de las cosas humanas con arreglo a un plan. Si el hecho fatal, el inocente sufrimiento del individuo figura en los planes de la divinidad, podemos estar seguros de que estos planes se cumplirán, aunque sea a costa de destrozar la felicidad del hombre, de lanzarlo al dolor, al crimen, a los tormentos del alma y a la muerte. Y es que el bienestar, la dicha del individuo no interesan, cuando se trata de cumplir los designios de los dioses, cuya mirada va mucho más allá de estas pequeñas vidas. Así vemos cómo un hombre tan puro, bueno y candoroso como Filoctetes es abandonado durante largos años a todas las torturas para que no intervenga prematuramente, con las mortíferas armas de que dispone, en la marcha de la guerra de Troya.[39] Este hombre es un mártir involuntario que sufre por el bien de la colectividad. Para que Heracles sea redimido de su vida terrenal en el momento fijado por la divinidad,[40] es necesario que Deyanira, la más delicada alma de mujer que haya pisado la escena griega, sirva, con el corazón rebosante de amor, de instrumento ciego de la muerte del amado y vaya ella misma a la muerte. Simplemente porque así lo quieren los dioses,[41] tiene Edipo, inconsciente de lo que hace, limpio de toda culpa, que estrangular a su padre, tomar por esposa a su madre y hundirse en la más pavorosa tragedia.

La mano fuerte de la divinidad gobierna, desde el fondo, fiel a sus propias intenciones, los destinos humanos, la voluntad y la conducta de los hombres. El poeta cree explicarse con esta idea todo lo que hay de problemático en la vida humana, la desproporción entre las culpas y los sufrimientos personales que la diaria experiencia pone ante nuestros ojos. Enseña a los hombres a soportar con resignación estos decretos de un poder superior. Él mismo es uno de esos hombres específicamente devotos a quienes basta con percibir la voluntad de los dioses para adorarla y pedir a los demás que la adoren, que no necesitan ninguna justificación de esta poderosa voluntad a tono con los conceptos de la moral y la bondad humanas. La santidad de esta voluntad divina ha de darse por supuesta: no es necesario que se justifique ni se demuestre de un modo convincente para el criterio humano; incluso en aquellos casos en que —como ocurre con la conducta de la diosa Atenea en el *Áyax*[42]— los dioses dan pruebas patentes de crueldad y de frío espíritu vengativo en el mantenimiento de sus privilegios para con los hombres, cuyo primer deber es saber reconocer los límites de su poder y de su licitud, no sufre menoscabo alguno la devoción en su reverencia ante los poderosos.

Esto imprime a la poesía y al concepto de la vida de Sófocles su sello absolutamente personal, que no es posible reducir a motivaciones racionales, y que le permite conjugar armónicamente su modo de concebir y exponer la libre individualidad y sus derechos con la más reverente sumisión religiosa de su espíritu. Rara vez se escapa del pecho de

los despiadadamente torturados por fines ajenos a ellos un grito de queja o de acusación. En la mayoría de los casos, la mirada y el juicio del hombre renuncian tímidamente al empeño de penetrar en los últimos designios de la voluntad divina; el poeta procura, no sólo por motivos artísticos, sino también por prudencia religiosa, dejarlos envueltos en una especie de penumbra. La majestad de los dioses permanece en el fondo del drama, sin mezclarse familiarmente en los destinos humanos, ni injerirse tampoco brutalmente en ellos.[43]

Pero, fijémonos en el individuo, obligado a servir con sus sufrimientos a fines que no son suyos propios y que ni siquiera conoce, en la humanidad sujeta a esta dura ley: ¿cómo podía el espectáculo de este destino despertar en nadie sentimientos sublimes y consoladores? El poeta echa mano de todos los recursos de su arte emocional para grabar profundamente en la simpatía del auditorio los sufrimientos inmerecidos, las quimeras de una mente bien intencionada, pero llena de limitaciones y que, por ello, llevan al hombre muy lejos de los fines a que aspira. "Ése soy yo": he aquí lo que siente incluso el enemigo cuando ve cómo los extravíos de la mente llevan al hombre noble al error y al crimen. Lo que aquí sucede a los fuertes, a los sabios, a los buenos, a los dichosos, sin culpa alguna de su parte, puede, con tanta y mayor razón, acontecer a cualquier humano. Así están repartidas las suertes de la humanidad. El poeta se lamenta, en versos inolvidables, de la insignificancia y el dolor de la vida, de lo breve que es en ella la dicha y lo precaria que es la paz.[44] Estas quejas tienen un tono de renunciación, de resignación: el que corresponde a la tónica general del poeta. Pero dejan en el espíritu un regusto amargo.

Cabría pensar que una mentalidad como ésta, que renuncia a encontrar una fórmula de nivelación entre el valor y la conducta del hombre y su suerte en la vida terrenal, debiera sentir con tanta mayor fuerza la necesidad de cifrar sus propias esperanzas y fortalecer las de los demás en una justicia reparadora reservada a una existencia futura. Pero es lo cierto que este poeta no deja traslucir gran cosa de semejante necesidad. No se acusa con mucho relieve, en él, la preocupación por lo que pueda ocurrir después de la muerte. Este pensamiento jamás aparece como claro móvil de conducta de quienes obran y padecen en sus dramas.[45]

Y si, por acaso, se detiene a echar una ojeada al misterioso mundo situado más allá de la tumba, apenas si se proyectan ante la fantasía del poeta otras imágenes que las trazadas en su día por los bardos homéricos. A los difuntos los aguarda el Hades, el triste y desolado país de los muertos, en el que el alma, impotente, como una sombra, poco más que nada, vegeta sin alegrías, pero también sin penas, en un estado de insensibilidad con el que el hombre atormentado por la vida sueña, muchas veces, como en el ansiado remanso de paz. Plutón, Perséfona, todos los dioses de lo profundo,

reinan allí sobre los muertos. Pero allí no valen el favor ni la gracia; sólo la justicia, una justicia igual para todos, es lo que hay que esperar del Hades. Tampoco en el más allá cae en el olvido la devota adoración de los dioses. Fuera de esto, no se habla para nada de castigos ni recompensas, de una reparación póstuma en el reino de las almas de lo que al hombre le dejó debiendo, en todo o en parte, la justicia conmutativa de la tierra.

Pero el muerto, recluido en el Hades, sigue conservando derechos sobre el mundo terrenal y sobre quienes en él viven. Las estampas homéricas del averno se enlazan con el culto del alma y las ideas de la vida posmortal del hombre que de él se desprenden. Los deudos más cercanos deben al muerto el tributo de un solemne entierro, como primera demostración del piadoso culto que están obligados a rendir a la salvación de su alma. Por dos veces, en el *Áyax* y en la *Antígona,* vemos cómo el amor y la fidelidad de los supervivientes imponen este derecho de los muertos enfrentándose valientemente con los poderes de la tierra y sacrificando incluso sus vidas.

Pero el entierro, una vez consumado, no rompe tampoco todos los vínculos de unión de los muertos con el mundo de los vivos. Las almas de aquéllos se alegran con las ofrendas y los sacrificios llevados a sus tumbas; incluso puede deslizarse hasta ellas, hasta las almas, la noticia de lo que sucede en la tierra; y los propios muertos pueden, bajo la tutela de los dioses subterráneos y de su consejera, Dicea, llamados a velar por sus derechos, saltar de nuevo a la vida, en forma de "espíritus de la maldición" enviados para castigar a quienes no respetan debidamente su voluntad, llevando el mensaje de terribles sueños a sus enemigos o para auxiliar a los suyos y luchar invisiblemente a su lado, en caso de extrema necesidad.

De una eternidad de vida bienaventurada que le esté reservada al alma, al dios que vive en el hombre, al librarse por entero de las ataduras del cuerpo, no sabe nada el poeta, ni nada nos dice tampoco de la eterna condenación que aguarda al impío. Menciona únicamente[46] la gracia especialísima que en la vida de ultratumba les será dispensada a los purificados en los misterios de las diosas de Eleusis; en otros lugares, se le advierte henchido de patriótico orgullo al mentar este privilegio concedido al hombre devoto por las deidades áticas.

Pero es sólo a una minoría de gentes piadosas a las que el favor de las diosas concede, así, una "vida" privilegiada en el reino de las sombras. Y solamente a uno sustrae la gracia divina a la triste suerte humana de lo perecedero, cuando en el bosque de las Erinias arranca de la vida terrenal, sin muerte, a aquel Edipo triunfante de tan duras pruebas.[47] Era tan viva en este poeta apegado a la antigua fe la creencia en la realidad del milagro divino del rapto de los mortales, que pudo componer todo un drama en torno a este inconcebible suceso, sin que las demás escenas sirvan siquiera para prepararlo, sino simplemente para demorarlo y dar así mayor tensión a la

esperanza. Pero, no se crea que es la descollante virtud la que vale a Edipo la inmortalidad, lo mismo que podría conquistársela a otros, igualmente virtuosos que él. El poeta nos presenta a este hombre como un mártir inocente, es cierto,[48] pero endurecido en su ánimo impulsivo y fácilmente irritable, vengativo, violento y porfiado, más bien sublevado que purificado por su tragedia.[49] A pesar de ello, la divinidad lo eleva al rango de héroe inmortal, no tanto, probablemente, en gracia a él mismo y en reparación de todos sus sufrimientos, como para honrar a la patria ática, país humanitario[50] que protege y acoge al desventurado y retiene para sí, por siempre, las bendiciones que de él emanan.[51] Del mismo modo que antes plació a los dioses empujar al inocente al crimen y al sufrimiento, les place ahora exaltar a este hombre azotado por el dolor, sin nuevos ni grandes méritos por su parte, al plano de la sobrehumana bienaventuranza. Se obra en él un milagro divino, en cuyas causas internas no hay para qué entrar.

No hay, en todo lo que Sófocles deja traslucir acerca de su concepción de una existencia después de la muerte, nada que se aparte de lo que piensan y creen quienes conciben y aceptan la vida al modo como lo hicieron sus padres, y adoran a los dioses. El poeta de los trágicos destinos humanos, el observador de la acción de los dioses sobre la triste tierra, no quiso contraponer a ésta, sin embargo, la luminosa estampa de una vida feliz de los espíritus en un mundo imaginario. También en esto es la suya una actitud de resignación; no sabe acerca de estos misterios más de lo que pueda saber "cualquier honesto ciudadano de Atenas".[52]

Sófocles pudo, en el transcurso de su larga vida, llegar a convertirse en maestro consumado del arte, en un hombre de una pieza, sin recurrir a la ayuda de la reflexión teológica o filosófica. No fue a buscar la teología a los escondrijos en que se ocultaba, entre las sombras de las sectas apartadas del camino real. En cuanto a la filosofía, ésta apenas si había llegado a Atenas en los tiempos de dúctil juventud del poeta; y en los años maduros, ya ninguna sabiduría o necedad de las jóvenes generaciones podía estimular ni dañar el sublime candor de su pensamiento. Y así, lo vemos caminar por entre el tráfago y el estrépito de la plaza pública, sin prestar atención a lo que allí se discutía.

Las corrientes y los impulsos que ya desde fines del siglo VI hacían confluir en Atenas todas las fuerzas espirituales de Grecia, como al palenque en que habían de dar pruebas de su suprema capacidad y que desde hacía tiempo se habían apoderado de las artes de las musas, se hicieron también extensivas a la filosofía hacia mediados del siglo V. Atenas pudo ver a los últimos representantes de la fisiología jonia aposentados dentro de sus muros, instalados allí de un modo permanente, como Anaxágoras, y dejando profunda huella de sus doctrinas en los espíritus más nobles, o de paso por la

ciudad, como aquellos hombres que, tal un Diógenes de Apolonio o un Hipón de Sarnas, mantenían en pie los viejos principios del monismo y el hilozoísmo filosóficos en consciente contraste con las nuevas corrientes del pensamiento, o que, como Arquelao, se esforzaban por encontrar fórmulas de conciliación entre la antigua y la nueva filosofía jonia. En seguida, Atenas se convirtió en el cuartel general de los maestros ambulantes de la novísima sabiduría, de los sofistas.

En ninguna parte encontraba la audacia de discusiones interminables y sin barreras una comprensión tan inteligente como aquí, oídos tan ávidos para escuchar y recoger aquellos juegos dialécticos que parecían intrascendentes y que, sin embargo, estaban llamados a convertirse en fecundo suelo nutricio en que habían de brotar los grandes y originales filósofos atenienses.

No había ninguna tradición en materia de fe y de costumbres, no nacida de la reflexión o capaz de justificarse ante ella, que no se viese perdida tan pronto como la desnudaba del manto protector de su validez, considerada como evidente por sí misma, al igual que lo hacía con todo lo sagrado por la tradición en el mundo y la vida, la fría mirada de esta ambiciosa dialéctica. Los sofistas, estos francotiradores de una nueva filosofía, aún no identificable, después de haber dispersado y rechazado también a las viejas tropas de las doctrinas filosóficas positivas, aunque brindaban al individuo, que según ellos debía atenerse exclusivamente a sí mismo, abundantes sugestiones para que meditase acerca de ellas, no acertaban a ofrecerle nada sólido en qué apoyarse en medio de aquella confusión de ideas y opiniones. Y sólo por lo que podríamos llamar el principio supremo de la falta de principios podría explicarse el que a estos sofistas se les hubiese ocurrido, acaso, ponerse a hablar alguna vez en términos edificantes, amparando con su retórica, por ejemplo, ciertas tesis sueltas de una doctrina aún más positiva acerca de la naturaleza y la vida del alma.

Mientras que Sófocles supo mantenerse al margen de todo este movimiento, que alcanzó en Atenas su máximo oleaje, *Eurípides* se ve arrastrado y envuelto por él. Mantiene constante trato personal y a través de sus obras con filósofos y sofistas; su espíritu afanoso de verdad anda un trecho detrás de cada uno de los reales o pretendidos guías por los campos de la sabiduría y la verdad. Pero no acierta a mantenerse fiel a ninguna dirección; es, por su perplejidad y sus incansables búsquedas, un auténtico hijo de su tiempo.

Tan de lleno se han adentrado en él la filosofía y la sofística, que no admite nada de lo que le ofrecen la fe y la tradición de su pueblo sin haberlo analizado críticamente de antemano. En la medida en que ello es posible dentro de los límites del arte dramático, somete todo lo existente, sin el menor reparo y con gran audacia, a una crítica que le hace sentirse indiscutiblemente superior a la sensibilidad y al ingenio de sus

antecesores. Pero, jamás se da por satisfecho, en su afán inquisitivo. Y si no se aferra a una actitud puramente negativa, es porque lo que sea unilateral le parece contrario a naturaleza. Su espíritu, profundamente sincero, repugna aquella dosis de frivolidad que hace de la sofística y del entretenimiento dialéctico en destruir todo lo consagrado algo tan simple, tan divertido y, al mismo tiempo, tan inofensivo. Él, por su parte, no es capaz de tomar nada a la ligera; por eso no puede sentirse satisfecho tampoco de su sofística. Siente la necesidad de dar oídas, junto a ella y en pos de ella, a todas las demás voces habidas y por haber; hay, incluso, momentos en los que siente la nostalgia de descansar espiritualmente en la paz y la limitación de la devoción tradicional. Este poeta no posee el don de mantenerse por mucho tiempo fiel a una idea; todas sus convicciones son provisionales, simples ensayos llamados a dejar el puesto a otros posteriores; se deja mecer sobre la inconstante superficie de sus aguas por todos y cada uno de los vientos de la emoción o la apetencia literaria.

Donde todas las convicciones se deslizan por un terreno resbaladizo, mal pueden aferrarse a una firmeza dogmática las ideas sobre el ser y la naturaleza del alma humana y acerca de sus relaciones con los poderes de la vida y la muerte.

Cuando así lo exigen el contenido y el sentido de la fábula elegida por él como tema de su drama, el poeta sabe entregarse fielmente a las ideas populares acerca del destino y la suerte de las almas de los muertos, de su poder y de sus derechos a recibir el culto y la adoración de los supervivientes. En el fabuloso drama de *Alcestes* se pone a contribución todo el aparato de la fe popular; el poeta nos habla aquí del dios de la muerte y de su pavoroso ministerio, de la residencia de los muertos en el averno y de otras cosas por el estilo como si se tratase de hechos y de figuras con que se encontrara en la realidad; asimismo trata con seriedad y respeto el culto funerario que a los muertos se debe. Escribe un drama, *Las suplicantes,* que gira todo él, en lo esencial, en torno a un enterramiento ritual o en que este rito es, por lo menos, el pretexto de la acción. No escasean en sus obras las palabras en que se exaltan la importancia del acto del enterramiento y de los honores tributados a la tumba. Los deudos llevan la alegría a los muertos con sus ofrendas y sacrificios funerarios; se ganan así su benevolencia y la esperanza de verse asistidos por ellos. Pues no son sólo los "héroes" del pasado prehistórico exaltados a una existencia superior quienes disfrutan de honores y de poder, ni son tampoco los únicos que desde la tumba pueden influir sobre el mundo de los vivos; también del alma del padre asesinado espera el hijo ayuda y salvación en su penuria. Y las Erinias, temibles figuras de la antigua fe, se encargan de vengar a la madre muerta por una mano homicida.

Pero, al llegar a este punto, se advierte que el poeta sólo se encierra deliberadamente en este círculo de quimeras populares consagradas por la tradición mientras así lo exige

la actitud en que quiere mostrarse y mostrar a las figuras de sus dramas. Las Erinias son, para él, un recurso bastante aceptable cuando se trata de producir un efecto escénico; pero en el *Orestes* proclama sin recato que estos espantosos personajes sólo tienen realidad en la imaginación de los enfermos de la mente.[53] Y todo el encadenamiento de estas ideas y de estos postulados, del asesinato que, con arreglo al deber de la venganza de la sangre, debe provocar nuevos y nuevas muertes homicidas, de esos sanguinarios abogados de la venganza que son las Erinias, carecen ya, a los ojos del poeta, de toda razón de ser. Le repugna, en medio de una época de justicia organizada y de humanizadas costumbres, lo que hay de "bestial y sanguinario" en estas viejas imágenes de la fe.[54] Y no cree en el derecho de sangre de las almas. Las antiguas leyendas nacidas de él le infunden horror; si las plasma literariamente en sus obras es, en cierta manera, para vengarse, por el modo de tratarlos, de estos temas que casi le imponía contra su voluntad la tradición de la escena trágica.

Quien así pensaba era natural que dudase de la obligación de los vivos de rendir culto a las almas de los muertos. El respeto con que, en general, predica de palabra este culto es destruido por consideraciones como ésta: a buen seguro que al muerto se le da un ardite de ver en su tumba esas ricas ofrendas que sólo sirven para halagar la vanidad de los vivos.[55] O esta otra: los muertos no se preocupan para nada de los honores ni del deshonor;[56] ¿cómo van a preocuparse de esto quienes no sienten ya el dolor ni el placer, quienes no son ya nada, como más de una vez se dice incluso en pleno *Alcestes*? [57]

Es evidente que sólo adoptando un punto de vista arbitrario podía semejante poeta atribuir una apariencia de realidad a las imágenes de la fe en el alma y del culto del alma proyectadas por el espíritu popular y que, por lo demás, se deshacían fácilmente entre sus manos como las imágenes de los sueños.[58]

Las doctrinas de los teólogos no le ofrecen un sustitutivo para esas viejas creencias derribadas, sino, a lo sumo, un estímulo fugaz. Tampoco estas manifestaciones de la vida espiritual de su tiempo escaparon, ciertamente, a su atención. En sus obras se encuentran alusiones a la poesía órfica, al ascetismo órfico, que inspira, por ejemplo, la áspera virtud de su Hipólito.[59] La idea de que el alma, descendiendo de una existencia anterior y superior, se ve encerrada en el cuerpo como el muerto en el ataúd, se apodera por un momento de su imaginación. "¿Quién sabe si la vida no será una muerte" y la muerte del cuerpo hará que el alma despierte a la verdadera vida?[60]

La triste idea del destino del hombre en esta vida terrenal, que con tanta frecuencia proclama el poeta, parece que debiera exigir el consuelo de una vida plenamente satisfactoria en el más allá. Pero nuestro trágico no siente la necesidad de ese consuelo brindado por la teología. Entre los múltiples pensamientos acerca de la vida que podría

comenzar al alzarse el supremo telón de la muerte, jamás asoma la idea que sirve de base a todas las promesas teológicas: la de que el alma individual tiene asegurada una vida imperecedera, garantizada por la naturaleza divina de su individualidad. Es él, ciertamente, quien expresa el audaz pensamiento, tantas veces y en tan diversas variantes repetido por la posteridad, de que dios no es otra cosa que el espíritu que vive en cada hombre.[61] Pero en estas palabras no debe buscarse, en modo alguno, un sentido inspirado en la doctrina teológica de la pluralidad de dioses o demonios confinados en el alma humana, sino la versión de una teoría semifilosófica del alma y, sobre todo, una convicción del poeta, esta vez profunda y permanente.

A veces, nos encontramos en Eurípides, sin que vengan a cuento, extemporáneos vislumbres de una concepción filosófica del mundo y de la humanidad en los que podemos ver confesiones personales del poeta, con tanta mayor razón cuanto que apenas cuadran con el carácter de los personajes que hablan, ni brotan tampoco de su situación. Todas las cosas del universo, dice una vez,[62] han brotado de la tierra y del "éter de Zeus"; la tierra es el seno materno en que el éter lo engendra todo. Ambos elementos se combinan para formar la pluralidad de los fenómenos; pero no se funden entre sí ni pueden derivarse de un elemento primigenio común,[63] sino que coexisten dualísticamente el uno al lado del otro.

El dualismo de esta fantástica concepción del mundo era, sin duda, lo que a los antiguos les recordaba a Anaxágoras. Sin embargo, no es de creer que fuesen una proyección poética de la filosofía de Anaxágoras[64] estas sentencias, según las cuales, partiendo del elemento simple "tierra", sólo podría explicarse la pluralidad de las materias y de las cosas como resultado de cambios y transformaciones, siendo así que a base de la "mezcla de simientes" de que habla Anaxágoras las "simientes" de todas las cosas, inmutables de por sí, no hacen más que separarse para volver a combinarse en nuevas uniones mecánicas, produciendo así todas las formas perceptibles del universo. El "éter" es, en su combinación con la "tierra", a la par que el elemento activo, el elemento espiritual y animado. Es cierto que la diferenciación de este elemento del resto de la materia recuerda la doctrina de Anaxágoras. No obstante, para el poeta el éter sigue siendo uno de tantos elementos, animado, es verdad, lleno de espíritu, pero no el espíritu mismo que se enfrenta a todo lo elemental, como es el *nûs* anaxagórico. La afirmación de que es este elemento del éter, es decir, del aire seco y caliente, el que alberga todo pensamiento como algo inherente a él, puede considerarse, tal vez, como una idea tomada de Diógenes de Apolonio, pensador muy prestigioso en la Atenas de aquel entonces y a quien también Eurípides conocía bien, y en cuya teoría el aire (el cual, ciertamente, engendra por sí solo todo lo demás, de un modo completamente distinto a como lo entiende el poeta del *Orestes)* aparece equiparado expresamente al

"alma" y se define como "dotado de inteligencia".

Esta concepción acerca de las fuerzas y elementos primigenios del universo, nacida de sugestiones filosóficas difícilmente conciliables entre sí y en la que acaba predominando marcadamente, a pesar de todo, el rasgo dualista, es la que el poeta tiene presente cuando habla con levantado espíritu del destino final del alma del hombre. Según él, el alma, al separarse del cuerpo, se une al "éter".

No es siempre, sin embargo, la fantasía filosófico-poética la que se deja llevar de estas miradas a lo infinito. A veces se une a ella u ocupa su lugar, asemejándosele solamente por fuera, pero conduciendo al mismo fin, una intuición más popular. Cuando el poeta dice, alguna que otra vez, que el éter, el luminoso espacio aéreo que se alza por encima de las nubes, es la residencia de las almas de los muertos,[65] parece dejarse guiar por la idea, más teológica que filosófica, de que las almas, después de la muerte, ya libres, van a parar a la morada de los dioses, que ya no se sitúa, desde hace mucho tiempo, en el Olimpo, sino en el "cielo" o, concretamente, en el éter. Es el mismo sentido en que una de las sentencias que circulan bajo el nombre de Epicarmo, el poeta cómico siciliano versado en cosas de filosofía, promete al hombre devoto que, al morir, no sufrirá mal alguno, pues su "espíritu" permanecerá ya para siempre "en el cielo".[66]

Esta idea, expresada con tanta frecuencia en las inscripciones sepulcrales de una época posterior, debió de haber encontrado temprana difusión entre el pueblo de Atenas, como lo demuestra el hecho de que un epigrama funerario dedicado en el año 432 por el propio Estado a los atenienses caídos en la batalla de Potidea podía proclamar tranquilamente, como una idea generalmente admitida, la convicción de que las almas de estos valientes habían sido recogidas por "el éter", lo mismo que sus cuerpos por la tierra. Y a los mismos pensamientos podían haber conducido también los conceptos fundamentales de la teoría popular del alma. Siempre había considerado la creencia popular que la *psique,* que recibía su nombre del hálito o el aliento, se asemejaba mucho a los vientos, al aire en movimiento y a sus espíritus. Por este camino, pudo haberse impuesto fácilmente la idea de que el alma, al verse libre, iba a unirse a los espíritus elementales afines a ella. Tal vez no quiera decir otra cosa Epicarmo cuando, otra vez, proclama que, con la muerte, al separarse lo que hasta entonces se hallaba unido, cada cosa retorna al sitio de donde vino: el cuerpo a la tierra y el alma a lo alto, a las alturas, que él, dando a entender que su naturaleza es el perenne movimiento, designa, como ya antes lo hiciera Jenófanes, con un nombre que más tarde habría de cobrar gran predicamento: el de hálito del viento o aire en movimiento (πνεῦμα).

Pero, tal vez esta denominación quiera decir, precisamente, que el poeta que la emplea concebía el alma humana en íntima relación y estrecho parentesco con el "éter" llamado a recibirla después de su separación del cuerpo. Y es posible que también esto

contribuyera —a la par de aquella idea más popular, de que hablábamos— a impresionar a Eurípides,[67] llevándole a dar a la teoría fisiológica de Diógenes de Apolonia la forma peculiar que encontramos en él.

Para Eurípides, el alma participa de la naturaleza etérea. Pero aún es más significativo el que el éter participe de la naturaleza y la verdadera esencia del alma en cuanto a vida, conciencia y capacidad pensante. El éter conviértese en la imaginación del poeta —y en esto sí que se ve muy clara la influencia de las especulaciones filosóficas de Anaxímenes, renovadas por Diógenes— en un verdadero hálito de vida, en un elemento anímico que todo lo envuelve, no ya en exponente del "espíritu", sino en el propio espíritu universal. La idea de este elemento cobra, en el poeta, una forma semipersonal; recibe el nombre de Zeus, la suprema fuerza divina, y el apelativo de "inmortal", como si se tratara de un dios personificado.

Y el espíritu humano, por su esencia igual al dios universal y al espíritu universal, aparece, según lo proclamara ya Diógenes de Apolonia, como parte de este dios y de esta inteligencia presente en todo. Dios es el espíritu, y el espíritu y la inteligencia que en nosotros viven —así lo expresa claramente el poeta— son el dios.[68] Con la muerte, después de separarse de él los elementos terrenales, el espíritu, el *pneuma* del hombre, "no vive", ciertamente, al modo como vivía en la existencia aparte del hombre individual, pero sí "conserva la conciencia inmortal", al incorporarse al inmortal éter, donde se funde con este elemento, que es la vida y la razón universal.[69] Ninguno de los filósofos naturalistas en quienes estaba presente la misma idea de la indestructibilidad de lo general que vive en el hombre y que excluye la inmortalidad personal del individuo, supo expresar su criterio con la claridad con que lo hace este poeta profano en filosofía.

Es posible que el poeta sintiera el deseo de mantenerse en las alturas de esta sublime intuición panteísta. Sin embargo, su espíritu, que abarcó mucho sin saber apretar nada en permanente abrazo, hubo de experimentar en sí mismo, con harta frecuencia, la verdad de aquella sentencia de Pitágoras de que toda afirmación provoca la afirmación contraria, revestida de iguales títulos de legitimidad que ella, y no se prestaba, por tanto, para aferrarse demasiado tiempo a una opinión. Al fin y al cabo, nadie tiene —nos dice — una experiencia personal de la muerte ni de lo que haya o pueda haber detrás de ella. Es posible que la muerte equivalga al hundimiento en la nada. Siempre pervivirá inmortal, entregada a la inmortalidad del género humano, la gloria del nombre, la fama de los grandes hechos. ¿Se conservará, además, en el mundo de los espíritus, un resto de vida? ¡Quién lo sabe! Esa perspectiva tiene, además, poco de apetecible. Si algo de consolador hay en la muerte, es precisamente que viene a descargar al hombre de toda sensación y, con ella, de toda pena, de todo pesar. No debemos quejarnos si, iguales en

ésta a las cosechas que se suceden año tras año, una generación humana tras otra florece, se marchita y es segada por la muerte. Tal es la marcha de la naturaleza y nada de la que sus leyes impongan debe asustarnos.

3. Platón

La idea de la inmortalidad, en su versión teológica o filosófica, apenas había logrado penetrar, por aquel entonces, en los círculos de las gentes ajenas a esas preocupaciones trascendentales; solamente había roto estas resistencias en cosas aisladas, aquí y allá. El propio Sócrates, quien ante los problemas de lo inescrutable no podía jactarse de tener otra respuesta que la mayoría de sus conciudadanos, la que les dictaba la sabiduría de sus padres y abuelos, sabe muy poco, allí donde Platón nos lo pinta con su no desfigurada sencillez en la *Apología* —acerca de la esperanza en una vida eterna del alma. Para él, sólo existe esta alternativa: o la muerte hunde al hombre en la más incompleta inconsciencia, como un sueño sin sueños, o el alma pasa, con la muerte del cuerpo, a otra vida y a otro mundo, al reino de las almas, el cual, tal como Sócrates lo concibe —a juzgar por las alusiones que a él hace—, parece asemejarse más al Hades de Homero que a las tornasoladas utopías que pintan los teólogos y los poetas por ellos influidos (Platón, *Apol.,* caps. 32 *ss.*). Sócrates admite tranquilamente ambas posibilidades, se encomienda a la justicia de los poderosos dioses (*Apol.,* 41-C-D) y no se preocupa de calar más hondo con su mirada. ¿Cómo va a saber él con certeza lo que todo el mundo ignora? (*Apol.,* 29, A-E; 37, B.)

Y es lo más probable que la mayoría de las gentes cultas (las que precisamente ahora empezaban a disociarse de la masa) adoptasen la misma serena actitud ante lo desconocido.[70] Asegura Platón que era una creencia popular muy difundida en su tiempo la de que el viento, sobre todo cuando soplaba tempestuosamente, se encargaba de esparcir y esfumar el último hálito del moribundo, reduciéndose así a la nada.[71] Por lo demás, es probable que los aferrados a las viejas creencias, cuando sentían que les llegaba la última hora, pensasen más o menos vagamente en lo que aguardaba a su alma después de cruzar el umbral de la muerte. Lo que podemos estar seguros de que jamás se les venía a las mientes era la idea de que a su alma le estaba reservada una existencia eterna, inmortal.

El mismo Platón nos da a entender cuán ajena era semejante idea incluso a quienes estaban en condiciones de asimilarse las especulaciones filosóficas. Hacia el final de su larga plática sobre el Estado ideal, pregunta Sócrates a Glaucón, de un modo bastante inesperado: "¿Acaso no sabes que nuestra alma es *inmortal* y jamás perece?" Glaucón, al oír esto, dirige a Sócrates una mirada llena de asombro —nos cuenta el diálogo—, y replica: "No, en verdad que no lo sabía; ¿cómo pueden afirmar semejante cosa?" (*República,* X, 608, D.)

Y es que al profano, al que observa de lejos la teoría teológica del alma, se le antoja

una ocurrencia paradójica eso de que el alma del hombre sea eterna e inmortal. Y nadie contribuyó tanto a hacer que las cosas, en este terreno, cambiasen, que las gentes pensaran de otro modo, como el gran poeta y pensador que plantó la idea teológica de la inmortalidad del alma en el corazón mismo de la filosofía. Pero Platón, al familiarizar a los filósofos con esta idea, se la restituyó a los teólogos cimentada sobre bases más profundas y, al mismo tiempo, la levantó por encima de las fronteras de las escuelas y las sectas, al mismo elevado y majestuoso plano en que viven sus obras perennemente jóvenes, no confinadas dentro de las cuatro paredes de una escuela, sino incorporadas para siempre a la más alta literatura del helenismo y de la humanidad. Es algo verdaderamente incalculable lo que los *Diálogos* de Platón contribuyeron, desde el día en que fueron escritos, a fortalecer, difundir y precisar la fe en la inmortalidad, con cambiantes vicisitudes a través de los tiempos, pero sin que su influencia se interrumpiera jamás hasta llegar a nuestros días.

No se crea que Platón abrigó la idea de la inmortalidad desde el primer momento. Mientras el poeta-filósofo contempló el mundo desde el punto de vista de una concepción socrática más o menos adaptada a su propia manera de pensar, aquella idea hubo de quedar relegada, por fuerza, a un lugar muy secundario en su pensamiento y en su fe. Su Sócrates, el de la *Apología,* se entrega a la muerte, como hemos visto, sin estar convencido ni de lejos en la vida imperecedera de su alma; y en el primer proyecto de Estado ideal que Platón esboza, fiel todavía por entero a la filosofía socrática, no se acoge, sino que, por el contrario, se excluye la fe en la inmortalidad.[72]





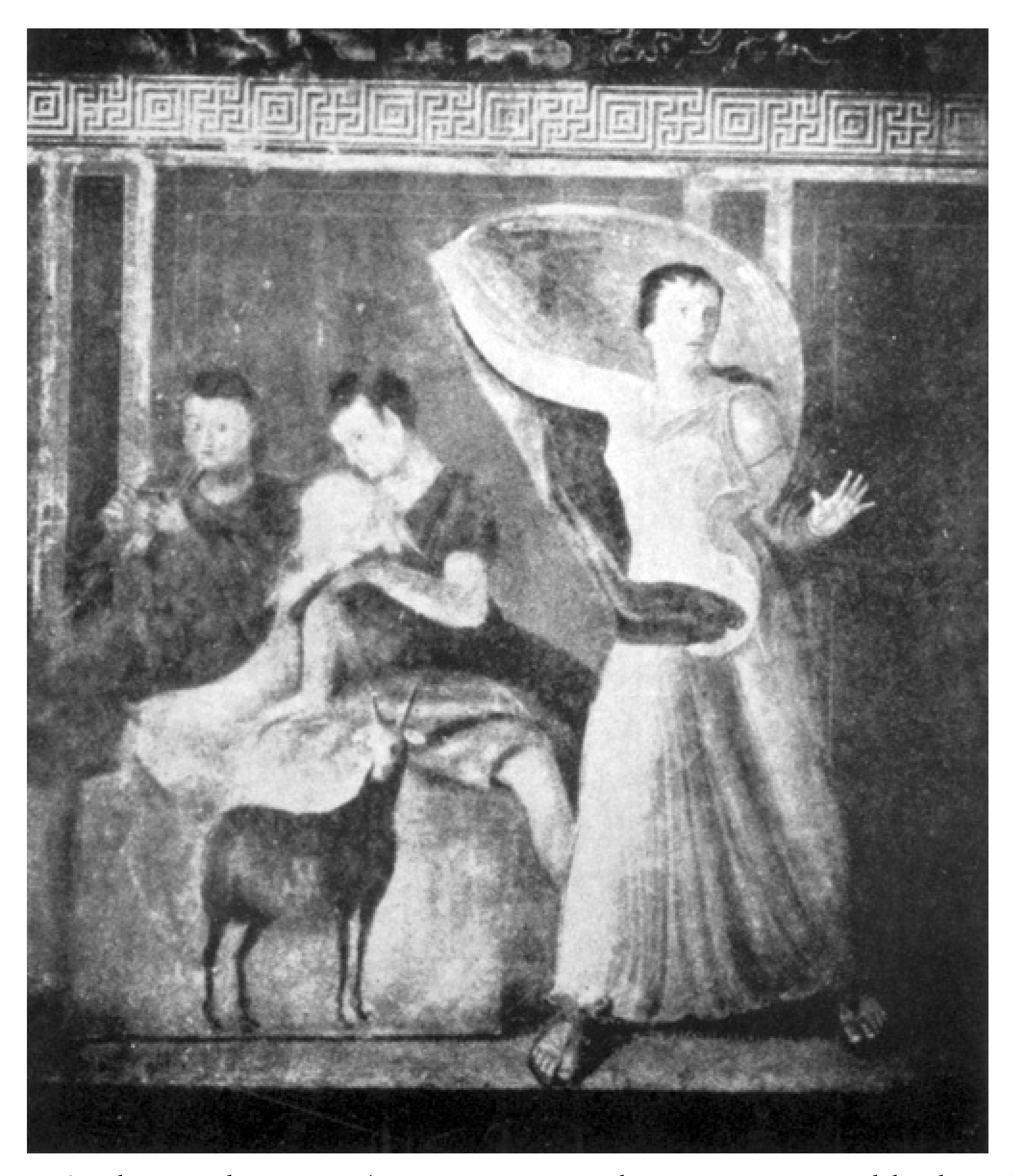
Ménades. (De un ánfora, *c.* 500 a.C.)

Todo hace indicar que nuestro pensador no llega a concebir en todo su alcance la idea de la naturaleza y la dignidad del alma, de su origen y de su destino, que la llamaba a remontarse por encima de las fronteras del tiempo, a vivir toda una eternidad, sino hasta la época en que se opera el profundo cambio de rumbo de su filosofía. Por encima del mundo de los fenómenos perceptibles a través de los sentidos, vacilantes en el flujo y el reflujo del devenir, cuya inaprehensible falta de esencia no le interesaba y abandonaba a Heráclito, alzábase ahora ante él lo que su propio y peculiar anhelo

reclamaba y parecía hallarse ya implícito en la indagación socrática en torno a los conceptos y a su conocimiento como el objeto real del saber: el mundo del ser ingénito, imperecedero e inmutable al que se hallan enfeudados todos los fenómenos de este mundo terrenal por lo que en ellos hay de ser. El ser, el conjunto de las ideas, permanece de por sí como un mundo propio y aparte, sin mezclarse con lo que nace y muere, con lo perecedero, como una suprema meta, un fin insuperable descollante sobre aquel mundo para que aspire a él, pugnando anhelante por escalar la total e incondicionada plenitud del ser.

Este eterno, perenne ser no puede captarse en la corriente de los fenómenos, pues vive fuera de ella; no se revela a la capciosa y voluble percepción de nuestros sentidos, ni tampoco a las "opiniones" cimentadas sobre ella: sólo puede llegar a comprenderlo el conocimiento de la razón, sin la menor cooperación por parte de los sentidos. Este mundo de sustancias eternamente inmutables existe fuera del pensamiento y el conocimiento del alma; pero sólo se le revela al hombre en la actividad de su pensamiento, y con ello se abre ante él la suprema fuerza de su alma: la capacidad, no ya de abstraer de la variedad de los fenómenos conceptos generales carentes de sustancia, sino de remontarse por encima de toda experiencia, con un saber infalible, de un modo independiente y soberano, a un reino de ser permanente, el más real de todos, situado en el más allá. La fuerza suprema del hombre, el alma de un alma, no se halla, en efecto, confinada en este mundo que flota inconstante en torno a nuestros sentidos. El alma, como meta última sobre la que esa fuerza ha de proyectarse, gana ahora categoría; sólo en el más allá pueden sus fuerzas vitales encontrar digno empleo. El alma conquista así una nueva dignidad, una dignidad augusta, sacerdotal, como la mediadora entre los dos mundos, ya que a ambos pertenece.

La esencia del alma es puramente espiritual; nada hay en ella de material, de "lugar" o de centro en que lo mudable y perecedero alumbra turbias imágenes reflejas del ser, de lo sustantivo. El alma es, además, incorpórea; pertenece al reino de lo "invisible", que es, para esta teoría inmaterialista, el más real de todos, más real que la más grávida de las materias.[73] No es una de las ideas, ni comparte una de ellas, la idea de la vida, en mayor medida que los fenómenos comparten las ideas correspondientes. Se halla, sin embargo, más cerca del reino total de las ideas eternas que nada que no sea por sí mismo idea; es, de todas las cosas del mundo, lo que "más se asemeja" a la idea.



Iniciación a los ritos dionisiacos. (De una pintura mural cercana a Pompeya, del siglo I a.C.)

Pero, el alma participa también de lo que nace y muere. No puede permanecer, como las ideas, en el inmutable más allá. También ella procede de aquel mundo situado al otro lado de los fenómenos. Ha existido desde siempre, ingénita, al igual que las ideas, al igual que el alma general del universo, de la que es afín. Es “anterior al cuerpo” al que necesariamente tiene que unirse, pero sin que nazca al mismo tiempo que él, pues lo que hace es pasar de una existencia puramente espiritual al mundo de la materia y del devenir. El *Fedro* presenta esta “caída del alma en el cuerpo” como el resultado necesario de un pecado original. Según el *Timeo,* la animación de los seres vivos forma parte del plan del universo, de la vida de todos los organismos que lo

forman; no es una desviación del plan original del creador del mundo. En este diálogo, el alma aparece destinada desde el primer momento a dar vida a un cuerpo. Es, no solamente el elemento cognoscente y pensante en medio del mundo de lo inanimado, sino también la fuente de todo movimiento. Dotada por sí misma de movimiento, transmite la fuerza motriz al cuerpo por ella animado; sin el alma no existiría en el mundo movimiento ni, por tanto, vida.

Pero, el alma se halla encerrada, apresada en el cuerpo como en un medio extraño. Ella, por su parte, no necesita del cuerpo, ni se halla condicionada, supeditada a él. Goza de vida propia y soberana dentro de él, y manda sobre el cuerpo y lo guía como su dueña y señora. Y, aun conviviendo, el alma y lo inanimado se hallan separados por un profundo abismo; jamás llegan a fundirse el alma y el cuerpo, a pesar de hallarse unidos entre sí por estrechos vínculos.

No obstante, el cuerpo y sus instintos ejercen poderosa influencia sobre el elemento eterno que en él se aloja. La unión con el cuerpo puede impurificar al alma; las enfermedades que la aquejan, la demencia, las pasiones desenfrenadas, es el cuerpo quien se las transmite. El alma no es inmutable, como las ideas, a las que se asemeja, pero sin llegar a identificarse con ellas; puede, lejos de ello, degenerar completamente. En el alma penetran, a veces, las perniciosas influencias del cuerpo. Siendo como es un espíritu eterno e inmaterial, la nefasta vecindad del cuerpo puede llegar a contaminarlo, inculcándole algo de “corporal”.

El alma hállase vinculada al cuerpo por impulsos o instintos de baja especie, que vienen a unirse a la virtud del conocimiento, propia y privativa de ella. En los inicios de su especulación, Platón veía en las potencias del alma, diferentes entre sí y que tan pronto luchaban las unas con las otras como se complementaban mutuamente, lo mismo que otros pensadores anteriores a él,[74] partes de rango y valor desigual, entrelazadas como distintas fuerzas en el alma del hombre. Incluso en la vida del alma en el más allá descubre el *Fedro* la capacidad discursiva acoplada con otras dos potencias del alma: la “valentía” y los “apetitos”; son éstos, precisamente, los que tiran del alma hacia abajo, los que la arrastran al mundo de los sentidos. Estas tres partes del alma permanecen también unidas en la vida eterna que aguarda al alma después de separarse del cuerpo.

Pero, a medida que el filósofo va aquilatando y ahondando sus ideas acerca del alma, conforme va esclareciéndose en él la conciencia de su destino, que es el de alcanzar una vida de eterna bienaventuranza en el reino del ser inmutable, se le hace más y más inconcebible que este algo llamado a gozar de una existencia inmortal en el mundo de lo eterno sea un algo compuesto y expuesto, por ello mismo, a la división y la desintegración,[75] que la fuerza cognoscitiva del alma se halle emparejada para siempre

a los deseos y los apetitos, es decir, a fuerzas que tiren de ella constantemente hacia las sugestiones rastreras de los sentidos. Por eso, ahora, pasa a considerar el alma, en su ser puro y primigenio, como un ente simple e indivisible (*Rep.*, X, cap. 11). Es al incorporarse al cuerpo, al verse encerrada en él, cuando el alma eterna, proyectada sobre lo eterno y dotada de la suprema virtud del pensamiento, soporta la coyunda de los instintos y los apetitos nacidos del cuerpo e inherentes a él; que sólo comprimen al alma durante su existencia terrenal, para ser sacudidos como una escoria por la inmortal, a la par de todo lo mortal y perecedero de que se despoja con su separación del cuerpo.

El alma, a cuyas puertas llaman como fuerzas extrañas a ella las percepciones de los sentidos, las sensaciones, los afectos, los apetitos, es, si nos fijamos solamente en su peculiar e imperecedera esencia, la fuerza pura del pensamiento y el conocimiento, aunque esto pueda llevar aparejado también, ciertamente, el impulso de querer lo que se conoce. Se proyecta siempre hacia el más allá, hacia el conocimiento y el fiel reflejo de las sustancias incorpóreas que viven en su conciencia. En este mundo terrenal, condenada a vivir en medio de los incesantes cambios del devenir, pero sin dejarse arrastrar por las fuerzas impuras de la vida corporal, la existencia que el alma está llamada a vivir es, por fuerza, breve. Y, al llegar la hora de la muerte, no abandona indemne a su desigual compañero, el cuerpo. No entra directamente en la eternidad, sino que pasa a un reino intermedio de existencia incorpórea, para que en él pueda redimirse por la expiación de las faltas cometidas en la vida terrenal.[76] Tras ello, vese obligada de nuevo a buscar albergue en un cuerpo, a plasmarse en un nuevo estado de vida terrenal, pudiendo escogerlo a su gusto, a tono con la especial naturaleza que adquiriera en su anterior paso por la tierra.[77] Entre el alma concreta y el cuerpo en que encarna existe ahora, no una conexión orgánica, pero sí una especie de "equilibrio".

El alma va pasando, pues, por una serie de vidas terrenales[78] de las más diversas clases, pudiendo incluso descender, en sus encarnaciones, hasta la fase puramente animal.[79] De sus propios méritos, de su lucha victoriosa contra las pasiones y los apetitos de la vida dependerá el que las sucesivas trayectorias de su vida la eleven a formas superiores y más nobles de existencia. La meta que se le traza es clara: *redimirse* de cuantas impurezas la afean, de los apetitos de los sentidos, de cuanto ensombrece su capacidad de conocimiento. Si logra hacerlo, irá encontrando gradualmente la "senda ascendente" que le permitirá libertarse, a la postre, del triste sino de reencarnar en un nuevo cuerpo y retornar, gozosa, al reino del *ser* eternamente puro.

En sus poemas filosóficos sobre la naturaleza, el origen, las vicisitudes y el destino del alma, de este algo que vive al margen del tiempo y encuadrado, sin embargo, dentro de lo temporal, que se halla fuera del espacio y, sin embargo, es la causa de todo

movimiento que dentro del espacio se desarrolla, Platón sigue, manifiestamente, las huellas de los *teólogos* de la época anterior. No es en las doctrinas de los fisiólogos, sino en la poesía y en la especulación de los teólogos, donde encuentra, desarrollados al calor de la fantasía, pensamientos orientados totalmente en la dirección seguida por él: una pluralidad de almas que viven con vida propia desde toda una eternidad y que no necesitan aguardar a que se cree un ser vivo para nacer al mundo de los sentidos, que se hallan encerrados dentro de lo corpóreo como en un medio extraño y hostil, que sobreviven a esta comunidad con el cuerpo, que peregrinan a través de muchos, pero de tal modo que, al morir y perecer cada uno de ellos se conservan indemnes, eternas, sin conocer un fin, del mismo modo que no han conocido un principio y viven desde toda una eternidad. Que viven, además, como entes unitarios y armónicos, indivisibles y personalmente determinados, no como irradiaciones, carentes de existencia propia, de un algo vivo único y general.

La doctrina de la eternidad y la pervivencia del alma individual, de la inmortalidad personal del alma, no se compagina muy bien —hay que reconocerlo— con el producto más genuino de la filosofía platónica, con la teoría de las ideas.[80] Pero es también innegable que, desde que el pensamiento de la inmortalidad se incorpora a la órbita de sus doctrinas, y precisamente entrelazada a la filosofía de las ideas, queda inseparablemente unida a ella, conservando siempre su sentido propio y peculiar.

El camino por el que nuestro filósofo llega a este resultado no nos lo revelan, precisamente, aquellas "pruebas" con que el *Fedón* trata de fundamentar la hipótesis de la inmortalidad del alma, tal como en aquel entonces había llegado a tomar cuerpo en él. "Pruebas" como éstas, que no prueban lo que se proponen demostrar (lo que no podía señalarse como un hecho dado ni podía demostrarse tampoco como una verdad necesaria para el pensamiento), mal podían ser las que llevaran al propio filósofo al resultado de su convicción.

En realidad, Platón toma esta convicción como artículo de fe, de los maestros de la fe que se lo ofrecen como un resultado ya establecido. Él mismo nos lo dice sin embozo. Se remite en varias ocasiones, casi pidiendo disculpas y como si con ello tratase de suplir la falta de fundamentos filosóficos, a la autoridad de los teólogos y de los sacerdotes de los misterios. Y se convierte, por entero y sin disimularlo, en un poeta teológico allí donde describe, ateniéndose al modelo de la poesía edificante, las vicisitudes por las que pasa el alma entre las dos estaciones de tránsito de su peregrinación terrenal o las sucesivas trayectorias terrenales de vida que hacen descender al alma hasta el nivel de los animales.

Moviéndose dentro de esta órbita legendaria de lo inefable, el propio filósofo se limita a postular una verdad puramente simbólica.[81] Toma perfectamente en serio su

concepción fundamental del alma como una sustancia con vida propia e independiente, que, procedente de un mundo situado fuera del espacio y más allá de lo que es perceptible por los sentidos, pasa a formar parte de nuestro espacio y nuestro tiempo, que se vincula al tiempo, pero sin unirse orgánicamente a él, en conexión puramente externa, que se mantiene como un espíritu inmaterial en medio del flujo de lo sensorial y perecedero, como una luz pura que se enturbia y oscurece en este medio, pero llamada a brillar en toda su pureza, a romper todas esas tinieblas, despojándose por entero del abrazo de lo perceptible y lo material.

Platón recoge lo sustancial de estas ideas fundamentales de los teólogos, pero, al mismo tiempo, las pone en estrecho contacto con su peculiar filosofía, gobernada en un todo por la convicción del abismo insondable entre el devenir y el ser, del dualismo reinante entre el mundo del espíritu y el de la materia, el cual se manifiesta asimismo en las relaciones entre el alma y el cuerpo y el mundo todo de los fenómenos.

El alma, situada en un lugar intermedio entre el ser unitario, inmutable, y la variedad oscilante de lo corporal, es la única que, dentro del campo de lo dividido y lo inconstante en que momentáneamente se ve confinada, puede reflejar y representarse dentro de su conciencia, en toda su pureza, sin turbiedad alguna, lo que Platón llama, específicamente, "ideas". La única que, por sí sola, sin que en ello intervengan para nada las percepciones de los sentidos ni las representaciones basadas en ellas, puede "dar al ser" (*Fedón,* 66, C).

El cuerpo a que el alma se halla acoplada no es para ella, en ese empeño, sino un obstáculo, una traba, bastante poderosa, además. El alma tiene que luchar duramente con los instintos de ese cuerpo, que se enfrentan a ella como un poder extraño. Y así como en la creación del mundo la materia no es, ciertamente, la causa, pero sí una concausa cuya coacción y cuya necesidad entorpecen de diversos modos al "espíritu" que forma y ordena el universo, así esta materia corpórea perecedera, eternamente oscilante y que sube y baja como si se hallase en constante y turbia fermentación, representa una pesada rémora para el espíritu del alma en su vuelo peculiar.

El cuerpo es el mal o la causa de él, que es necesario vencer, superar, para que el espíritu cobre su libertad y pueda refugiarse plenamente en el reino del ser puro. Platón habla reiteradamente de la "catarsis", de la purificación a que el hombre tiene que aspirar. Son también una palabra y un concepto tomados de los teólogos; pero el poeta-pensador les da una significación más alta que la que originariamente tienen, aunque siga trasluciéndose en ellos una analogía innegable con la catarsis de los teólogos y los sacerdotes de los misterios. Lo que aquí se aspira a evitar no es la continuación nacida del contacto con los demonios malos y con lo propio y peculiar de ellos, sino lo que enturbia, por obra del mundo de los sentidos y de sus toscos instintos, la capacidad de

conocimiento y la voluntad de realizar lo conocido, que se da por supuesta simultáneamente con aquélla. No se tiende a la pureza ritual, sino a mantener el conocimiento de lo eterno libre de las sombras que sobre él proyecta el pérfido fraude de los sentidos, a que el alma se concentre, se recoja en sí misma, se retraiga de todo contacto con lo perecedero, que es lo impuro y lo que debe descartarse.

Pero, no porque se dé a esta abstinencia ritual, a esta redención del espíritu, un sesgo *filosófico* deja de encerrar tal aspiración de "pureza" un sentido *religioso*. El reino platónico de las ideas, el reino del ser puro, el único en que el alma puede descansar libremente, es el reino de lo divino. El "bien" como idea suprema, como el más alto arquetipo y el fin último a que aspira todo ser y todo devenir y que es, a la par, más que toda otra idea, el fundamento primero de todo ser y de todo saber, ¿qué es sino la misma divinidad? El alma, para la que, en su nostálgico anhelo de captar el sentido completo de la idea, el conocimiento de lo "bueno" acaba siendo la "suprema ciencia", entra precisamente así en la más íntima comunidad con lo divino. Al "volver la espalda" al brillante y engañoso resplandor para mirar directamente al sol de la suprema idea, el alma se vuelve a la divinidad, se remonta a la fuente de luz de todo ser y de todo conocimiento.

Al llegar a esta altura, la investigación filosófica se trueca ya en entusiasmo. El camino que conduce de los valles de lo contingente a las cumbres del ser lo señala la dialéctica, que abarca en una ojeada de conjunto la fragmentaria y sin cesar fluyente variedad de los fenómenos para ver en ella lo que permanece eternamente, la unidad de la idea proyectada en esa variedad, desde la idea concreta, aislada, hasta el conjunto de las ideas que gradualmente va formándose, para llegar así, mediante una construcción rigurosamente lógica que nos hace remontamos de los conceptos más bajos a los más altos, hasta la última y más general de las ideas.

Platón es el más sutil y hasta diríamos que el más sutilizador de los dialécticos, y su mano experta va auscultando cuidadosamente todos los embrollos de la lógica y también los del paralogismo. Pero, como en su temperamento la calma y la frialdad del lógico se hermanan de un modo incomparable con los arrebatos de entusiasmo del vidente y del profeta, su dialéctica se remonta, a ratos, sobre la trabajosa y paulatina marcha ascensional de concepto en concepto para precipitarse hacia su meta en un poderoso vuelo, en que de pronto se ilumina ante ella aquel reino de las ideas tan vivamente anhelado. Es así como, en súbita visión, se le revela al bacante la divinidad, en sus éxtasis, como en las noches orgiásticas de los misterios vislumbra el creyente, al resplandor de las antorchas de Eleusis, la imagen de las altas diosas.

La dialéctica, al conducirnos a esta suprema cumbre, desde la que se extiende a nuestra vista el panorama del "ser incoloro, informe e inasequible al contacto", que

escapa a la percepción de nuestros sentidos, se convierte en el camino de salvación por el que el alma redescubre su propia divinidad y su divina patria. Pues el alma es lo más análogo y semejante a lo divino; más aún, es de por sí algo divino. Es divino, en ella, la razón, que capta directamente, con el pensamiento, el eterno ser. Mal podría el ojo contemplar el sol si no fuese, de por sí, un órgano que se asemeja a él; si la idea no se asemejase, sustancialmente al bien, a la suprema idea, jamás podría captar lo bueno, lo bello, todo lo que es perfecto y eterno. Su capacidad para conocer lo eterno es la más segura garantía que tiene el alma de ser eterna también ella.

La "purificación" por medio de la cual se desprende el alma de todas las desfiguraciones y fealdades que a ella se adhieren en esta vida terrenal restablece en toda su pureza lo que hay de divino en el hombre. Ya sobre la tierra hace esa purificación inmortal y divino al verdadero filósofo; mientras le sea dado mantenerse entregado al puro conocimiento de la razón y a la captación de lo eterno, el filósofo vive ya, antes de morir, "en las Islas de los Bienaventurados" (*Rep.,* VI, 519, C; 540, B). Va "asemejándose a dios" cada vez más, a medida que se despoja de lo que hay en él de perecedero y mortal, hasta que, desatándose el último lazo que anudaba su alma a la existencia terrenal, entra en el reino de lo divino, de lo invisible, de lo puro, de lo perennemente igual a sí mismo, para permanecer eternamente, como espíritu incorpóreo, con otros espíritus iguales a él.[82] Al llegar aquí, falla el lenguaje, que sólo sabe expresarse en forma de imágenes tomadas de los sentidos. El alma tiene ante sí, ahora, una meta situada fuera del mundo sensorial, fuera del espacio y del tiempo, sin pasado ni porvenir, pues es un eterno presente.

El alma individual puede huir del tiempo y el espacio para ir a refugiarse a la eternidad, sin perder por ello su propia fisonomía ni lo que hay en ella de general por encima del espacio y el tiempo. Pero no preguntemos qué es lo que puede conservarse en un alma de personal, de individual, de concreto, después de haberse despojado de las aspiraciones y las apetencias, de las percepciones sensibles, en una palabra, de todo lo que la pone en relación con el mundo de lo mudable y lo múltiple, para convertirse por entero en espejo de lo eterno; cómo es posible concebir un espíritu que, sustraído al espacio y al tiempo y a toda la variedad de las percepciones sensoriales, siga siendo un espíritu personal, con fisonomía propia, como la de una personalidad aparte.[83] Las almas, según Platón, viven en la infinitud del tiempo y fuera de todo tiempo como seres con existencia propia, conscientes de su yo, igual que vivieron desde un principio. La inmortalidad que Platón predica es la inmortalidad de la persona.

En toda esta filosofía y en su teoría del alma se percibe claramente un sentido ascético, de huída del mundo. El reino del verdadero ser, de lo bueno y lo perfecto se halla, como un cielo sin nubes, muy lejos de este mundo en que la vida sitúa al hombre;

y la misión suprema del alma es volar hacia ese lejano reino, libertar al espíritu de la inquietud y del fraude de los sentidos, redimirse de los apetitos y los afectos que pugnan por "clavarlo" al suelo, aquí abajo, soltarse de las ataduras del cuerpo y de la vida corporal. El alma se ve desterrada en este bajo mundo solamente para demostrar que sabe sobreponerse tanto más resueltamente a él. Morir, matar dentro de uno todo lo que en uno hay de visible, de sensorialmente material: tal es la meta, el fruto de la filosofía. "Prepararse para la muerte": he aquí lo que distingue y caracteriza al filósofo perfecto entre los demás hombres. La filosofía es, para él, la gran liberadora, la que rescata a su alma para siempre de las trabas del cuerpo, de sus apetitos, de sus prisas y de sus emociones y conmociones, para restituirla por entero a lo eterno y a su paz.

Purificarse, redimirse del mal, saber morir ya antes de abandonar el mundo de lo temporal: tales son las exhortaciones, constantemente reiteradas, que el filósofo dirige al alma inmortal; una actitud absolutamente negativa le impone también aquí, como corresponde a su íntima naturaleza, la opción ascética. Claro está que esta negación del mundo no es sino el tránsito hacia una actitud altamente positiva. La catarsis limítase a abrir el acceso a la filosofía, que enseña lo único positivo, lo único incondicionado, lo único que verdaderamente es y tiene verdadero significado, lo único que la razón, en comprensión plenamente luminosa, puede captar como bien permanente para fundirse íntegramente con él.

El alma del pensador anhela llegar al ser; la muerte no es, para ella, solamente la destrucción de las ataduras corporales que entorpecen sus movimientos, sino algo muy positivo, la "obtención del conocimiento racional" (*Fedro,* 65, A, *ss.*) que por su permanente naturaleza está dotada para alcanzar y, por tanto, el cumplimiento de su verdadera misión. Por donde la repulsa de lo sensorial y perecedero es, al propio tiempo y sin transición alguna, la orientación hacia lo eterno y lo divino. La huída de este mundo es ya de por sí la entrada en el más allá, por medio de la cual el alma empieza a semejarse a lo divino.

Pero las verdaderas esencias no se encuentran en este mundo. Para poder captarlas con el pensamiento, en toda su pureza, para convertirse de nuevo en ojo espiritual no empañado por ninguna nube, el alma necesita sobreponerse por entero al miedo y a la confusión de lo terrenal. Para este mundo terrenal que envuelve en sus capciosas mallas a los sentidos, el filósofo sólo tiene una actitud de negación. El campo de lo contingente, que jamás prevalece ante el verdadero conocimiento, no encierra para su ciencia significación sustantiva alguna. La percepción de lo que es siempre puramente relativo y revela de por sí, simultáneamente, cualidades contrapuestas, sólo puede servir como acicate e incitación para avanzar hacia lo absoluto. En este reino de turbias sombras el alma sólo encuentra vagas señales de recuerdo de lo que en otro tiempo vislumbrara

claramente. La belleza de este mundo de los sentidos, captada por el más noble de todos, que es la vista, sirve, evidentemente, para evocar en la memoria del alma lo bello de por sí, que aquí se despliega en imagen desfigurada, para descubrirle a ella misma su más privativo patrimonio, acumulado por ella en una vida anterior, al margen de toda corporeidad.[84]

Pero la percepción de la belleza de este mundo trasciende en seguida, necesariamente, de sí misma, se remonta muy por encima del mundo del pensador, nada aprende de ese proceso, no adquiere en este mundo absolutamente nada nuevo en materia de saber y de sabiduría; puede, únicamente, extraer de sí mismo lo que antes poseyera y lo que, en estado latente, siempre poseyó. Pero esta posesión se halla enclavada en el más allá. Por eso el filósofo debe desviar la mirada de las sombras que se recortan sobre las paredes de la cueva que es este mundo y levantarla al sol de lo eterno (*Rep.*, VII, *init*.). Situado en el reino de lo mudable y lo contingente, obligado de momento a atenerse a él con sus sentidos y en sus representaciones, debe desdeñar, pasar por alto, omitir cuanto este mundo le brinda para entregarse directamente a lo invisible; huir de aquí abajo hacia lo alto, donde, asemejándose a lo divino, se hará justo y puro por la virtud de su conocimiento.

La vida terrenal, tal y como es, será siempre un mundo extraño e inhóspito para el verdadero filósofo, quien se sentirá, a su vez, como un elemento extraño sobre la tierra, como un ignorante de todos los negocios del mundo, despreciado como un necio por la muchedumbre de los hombres, tan duchos en estos negocios terrenales. El filósofo, cuando de verdad lo es, tiene que cuidarse de algo más importante que todo eso, de la salud de su alma; no vivirá para la colectividad, sino para sí mismo y su misión. No considerará los afanes humanos ni el tráfago del mundo dignos de ser tomados en serio; verá en el Estado una institución irremediablemente corrompida, basada en la quimera, los apetitos y la injusticia. Sólo él sería, en rigor, el verdadero estadista, el hombre capaz de guiar a los ciudadanos hacia su salvación, no como un servidor de sus apetitos, sino como el médico que ayuda a los enfermos a curarse. Este gobernante no ofrecería a la ciudad "puertos y astilleros, murallas, impuestos y otras bagatelas por el estilo", sino, algo mucho más importante: justicia y santidad y todo lo que de esta vida puede prevalecer ante el severo tribunal de la otra. Ésa sería la mejor manera de conducir la vida, para la que él, el verdadero filósofo, podría servir de guía. No hay en el mundo poder ni magnificencia capaces de abrir el camino a tal modo de vivir. Ninguno de los grandes estadistas del pasado, ni Temístocles, ni Cimón, ni Pericles, supo nada de esto; sus actos fueron todos un grande y continuo error (*Gorgias,* 515, C *ss.;* 519, A *ss*.).

Al llegar a la cúspide de su vida y de su pensamiento, trazó Platón, en sus rasgos

completos, una imagen ideal del Estado con arreglo a los principios y postulados de su sabiduría. Sobre los anchos cimientos de un pueblo rigurosamente dividido por estamentos, llamado a mostrar de por sí y en las instituciones de su vida la estampa resplandeciente de la justicia y que en otro tiempo parecía colmar las aspiraciones del filósofo como el mejor de los estados posibles, se levanta ahora ante su mirada, señalando hacia el éter supraterrenal, una suprema cúspide, la única que cuenta y a la que todo lo de abajo sólo sirve de base de sustentación, para que ella pueda ascender airosamente en los espacios celestiales. Un grupo reducido de ciudadanos, los filósofos, forman esta cúspide que remata la pirámide del estado. Este Estado, organizado con arreglo a los fines de la moral, será gobernado, en efecto, por los filósofos, quienes aceptarán esta tarea como una carga, no alegremente, sino por cumplir un deber; y, tan pronto como se vean relevados de él, abandonarán el fardo del gobierno y se apresurarán a retornar a la supraterrenal contemplación, fin y contenido de sus vidas.

Para poder ofrecer un hogar a estos espíritus contemplativos, para que puedan formarse y educarse con vistas a esta su suprema misión, para que la dialéctica, como forma de vida y meta de las aspiraciones humanas, tenga cabida dentro de la trama de la vida de los hombres cultos sobre la tierra, es, en el fondo, para lo que se construye jerárquicamente todo este Estado ideal. Las virtudes civiles, sociales, con vistas a las cuales, para fundamentarlas firmemente y en estrecha trabazón, parecía erigirse de abajo arriba todo el edificio del Estado, no tienen ya, al llegar a estas alturas, ninguna sustantiva validez. Las "llamadas virtudes" quedan todas envueltas en sombras ante la suprema fuerza del alma, que es la mística contemplación de lo eterno.

El perfecto sabio no tiene ya por suprema misión el señalar sus deberes a los demás, sino el cumplir su verdadero inmediato deber, que es el de preparar su propia vida interior para redimirse de sí mismo. La santificación personal, que el individuo sólo puede alcanzar por sí mismo, es el fin a que la mística aspira. Las buenas obras de nada sirven ni para nada se necesitan allí donde el espíritu se halla ya totalmente desligado del mundo de los actos terrenales. Al sabio que haya sabido llegar a lo más alto le serán dadas por sí mismas, sin esfuerzo alguno, lo que se llaman "virtudes". La virtud vive en él; es un estado esencial de vida, pues como un estado determinado de obrar, el sabio ya no la necesita, o la necesita muy raras veces.

A pocos les es dado alcanzar esta soberana altura de la existencia. Sólo dios y un reducido grupo de los mortales pueden establecer contacto, a través de su pensamiento puro, con el eterno ser, el único objeto de una sabiduría segura, luminosa, inmutable. Jamás la muchedumbre de los hombres podrá escalar las cumbres de la filosofía (*Rep.*, VI, 494, A). Y sólo siendo verdadero filósofo se puede poseer esta doctrina, coronación y remate de la vida. Esta religión no está hecha para los pobres de espíritu; por el

contrario, su camino de redención es la ciencia, la suprema sabiduría, que versa sobre el verdadero ser. Conocer a Dios sin llegar a ser divino.[85] Se comprende perfectamente que este evangelio no llegase a congregar en torno suyo un número grande de fieles. De otro modo, habría sido infiel a su propia doctrina. El evangelio platónico reserva la suprema recompensa a un puñado muy escogido de hombres. Esta recompensa es la de redimirse de la vida atada al cuerpo perecedero, la de ir a unirse para siempre con el verdadero ser, la de retornar al seno de lo eterno y lo divino. Un símbolo de la suerte que aguarda al filósofo después de su muerte lo estatuye la comunidad al rendir culto a los muertos entre los demonios (*Rep.* VII, 540, B).

He ahí la imagen ideal de una cultura que tomaba profunda y hasta fanáticamente en serio la fe en la inmortalidad del alma y en su destino, como llamada a alcanzar una vida eterna en el reino de los dioses. La fe en la inmortalidad es, aquí, el remate o la coronación de un edificio de la vida cuyo arquitecto desprecia todo lo terrenal como algo transitoriamente valedero y profundamente depreciado, puesto que lo únicamente permanente y válido para él es el cielo del mundo espiritual, ley y arquetipo de valor perenne en la conciencia. La mirada pasa de largo aquí, desdeñosamente, por delante del helenismo, tal como se proyecta en el Estado y en la sociedad, en las costumbres y en el arte, un arte que será eterno mientras la humanidad lo sea. Lo que Platón postula y predica es una aristocracia basada en la pauta de lo "mejor", a la que jamás podría dar satisfacción ninguna forma de cultura concebible entre hombres, siquiera se hallase tan profundamente arraigada en el pensamiento aristocrático como siempre lo estuvo, en realidad, la cultura griega. La suprema meta del deseo de este tipo de organización de la vida terrena sería, en rigor, la destrucción de toda vida sobre la tierra.

El espíritu de Platón, igualmente rico y generoso para dar y para recibir, no podía plasmarse rígidamente en una sola mirada mística a lo profundo; por eso, después de dar los toques finales a los libros de la *República,* no reputó terminado su empeño, sino que siguió afanándose en desarrollar y transformar desde diversos puntos de vista el sistema de sus pensamientos, sometiendo algunos problemas a nuevo examen, revisándolos, dejándose llevar de nuevos intentos en esta y la otra dirección. Y así, nos legó, incluso, un segundo esbozo de organización del Estado en el que, perdiendo casi por completo de vista la suprema meta de las aspiraciones humanas, considera como su deber marcar normas fijas que encaucen y guíen hacia un mejoramiento asequible la conducta de la gran mayoría ante la que permanecerá cerrado para siempre el reino de las formas eternas. La vida le había enseñado a renunciar a muchas cosas. Pero el profundo fundamento de sus pensamientos sigue siendo el mismo, los postulados que formula al mundo y al espíritu humano mantiénense, en cuanto a su sentido más íntimo, inconmovibles. Y la posteridad dio pruebas de una certera comprensión al

conservar de este filósofo una imagen que es la del sabio sacerdotal que, con exhortativa mano, se esfuerza en señalar al inmortal espíritu del hombre el camino ascendente que conduce de la mísera tierra a la eterna luz.



X. Los tiempos Posteriores del helenismo

1. La filosofía postplatónica

Platón y su doctrina sobre la naturaleza, el origen y el destino del alma constituyen un remate y la coronación de aquel movimiento espiritualista, teológico, cuya profundidad y cuya fuerza se expresan, bien elocuentemente por cierto, en el hecho de haber podido desembocar en tan grandiosa doctrina. Pero, a continuación, ese movimiento se estanca. Desaparece, al menos de la superficie de la vida de Grecia; como uno de aquellos ríos del Asia de que nos hablan los antiguos, su corriente se pierde por largo tiempo en lo profundo, para salir de nuevo a la luz lejos de sus fuentes de un modo aún más asombroso.

La misma escuela de Platón se orientó, poco después de apagarse el espíritu rector del maestro, por derroteros completamente distintos de los que aquél le trazara.[1] Y se comprende que lo hiciera, pues de haberse aferrado al modo de pensar de Platón, habríase encontrado demasiado solitaria en medio de los nuevos tiempos, rodeada de una soledad aún mayor de la que en los suyos conociera el maestro.

El helenismo entraba en una nueva fase, la última, de su trayectoria. La conquista del oriente por los macedonios y los griegos colocaba a las energías nacionales de Grecia, ya muy quebrantadas por el inminente derrumbamiento de las antiguas formas políticas a comienzos del siglo IV, ante nuevos problemas, que, a su vez, le infundían nuevas capacidades. Cierto es que ya nada podía inyectar nueva vida a la *polis,* la expresión más genuina de la capacidad de organización del espíritu griego. De las antiguas ciudades-Estado, con su trabazón tan coherente y cerrada, las que no se hundieron en la tormenta, vegetaban en una paz de cementerio. Son contadas, rarísimas las que (como Rodas, para citar el ejemplo más importante) siguen llevando una vida vigorosa e independiente.

Las nuevas capitales del imperio macedónico, con su heterogénea población reclutada entre diversos pueblos, no podían ofrecer una compensación por lo perdido. Y las federaciones con que Grecia parecía querer crear una forma especial de Estado de mayor radio de acción sucumbieron bien pronto a la corrupción y a la violencia de fuera.

También en lo que se refiere a la esencia misma del pueblo, a su contextura interior, advertimos cómo la ilimitada expansión de la vida griega hacia oriente y occidente quebranta el espíritu nacional, cuya fortaleza residía precisamente en mantenerse dentro de su propia órbita. Seguía siendo un privilegio inapreciable el de ser griego, pero la fisonomía diferencial de la cultura griega no acusaba ya, ahora, un carácter exclusivamente nacional. No era, ciertamente, imputable a esta humanidad griega el

que ni una sola de las naciones del oriente, y en el occidente sólo una, a la postre, los romanos, hubiese sabido asimilarse y convertir en parte de su propio ser esta floreciente cultura, generosamente brindada al mundo entero, convirtiendo en hombres espiritualmente griegos a cuantos podían convertirse en hombres libres. Lo cierto es que de todos los pueblos y naciones salieron innumerables gentes que pasaron a engrosar la nueva y dilatada comunidad del helenismo. En realidad, todo aquel que estuviese en condiciones de prescindir de un destino nacional de vida, de una mentalidad y una sensibilidad adscritas a un marco nacional, habría podido tener acceso a ella, pues la cultura que ahora hermanaba a los griegos y a sus asociados tenía como base la *ciencia,* la cual no conoce fronteras nacionales.

Esta ciencia, para que pudiera brindarse como patrimonio común a toda aquella pléyade abigarrada de hombres cultos de las más diversas naciones, tenía que ser, necesariamente, una ciencia en paz consigo misma, aunque no hubiese llegado todavía a su final. Y así era, en efecto. Tras los afanes y las inquietudes de los pasados siglos, la ciencia griega había logrado colmar ante sí misma sus apetencias; creía haber encontrado lo que necesitaba, después de una larga y afanosa búsqueda.



Dionisos y silenos. (De un vaso no firmado del maestro Brygos, *c.* 490 a.C.)

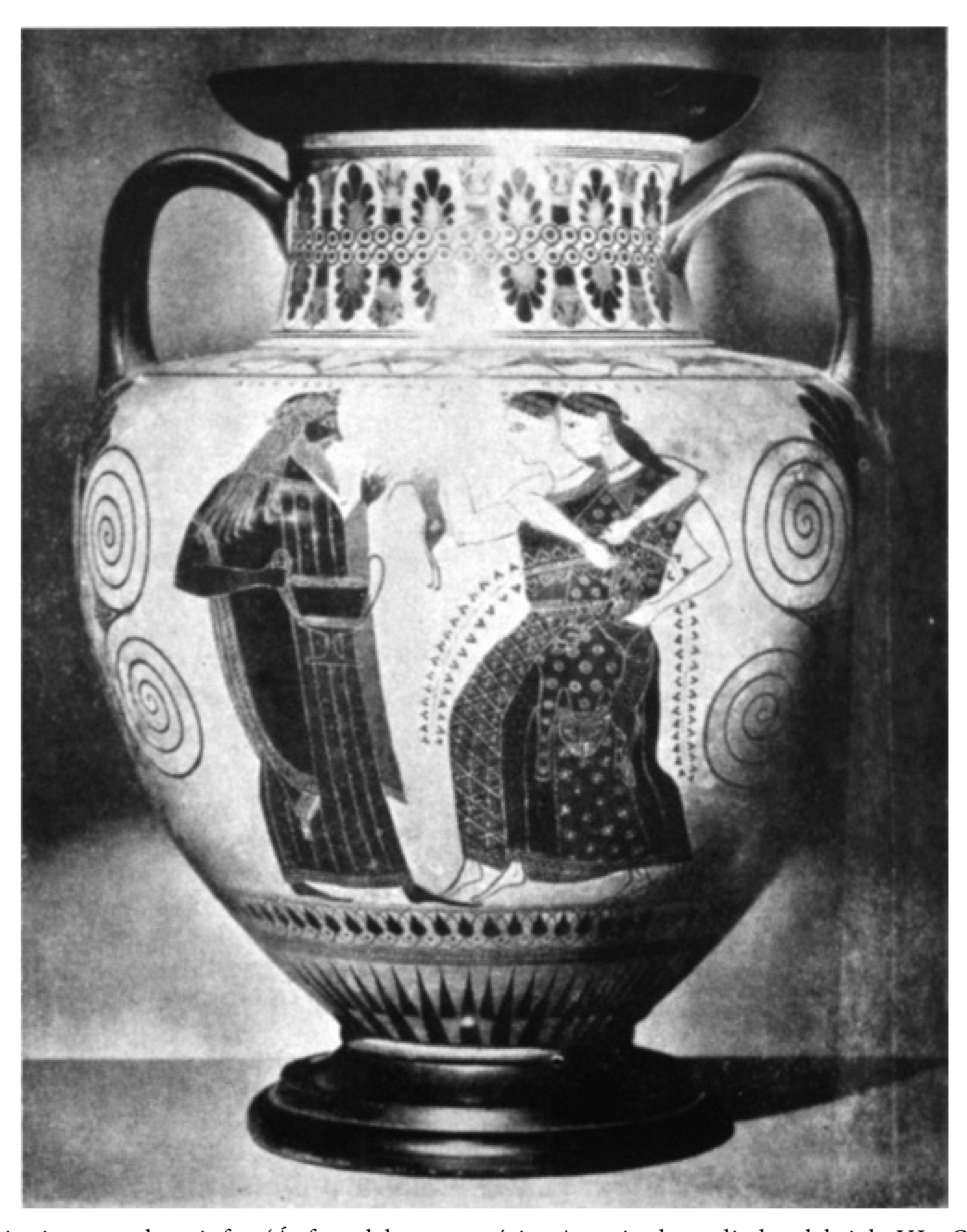
En el terreno de la filosofía, sobre todo, fue aflojándose poco a poco la ambición jamás satisfecha que movía a los audaces investigadores a buscar nuevas y nuevas preguntas y respuestas, a encontrar nuevas y nuevas soluciones a los viejos problemas. Unos cuantos grandes edificios, construidos con arreglo a las fórmulas ya plasmadas de las escuelas, brindaban refugio a quienes anhelaban la certeza y permanencia del conocimiento; estas construcciones desafiaron los siglos sin sufrir reformas importantes en su estructura, hasta que también ellas acabaron cuarteándose. Mayores y más independientes eran aún los cambios producidos en las ciencias especiales, que, desligándose por entero de la filosofía, se desarrollaban ahora pletóricamente y con arreglo a leyes propias.

El arte, aunque tampoco ahora fuese pobre en espíritu ni en gracia, aunque no se hubiese hundido, en el amaneramiento y la imitación, ni siquiera después de las gigantescas creaciones del pasado, había dejado de ser, como antes lo era, asociado a las

costumbres y al modo de vivir del pueblo, uno de sus educadores y consejeros en materia de sabiduría y de conocimiento del mundo. El arte pierde aplomo, se convierte en un juego, pues es la ciencia la que ahora determina el contenido y las formas de la cultura.

Y esta cultura, basada en una ciencia dilatada, se asimila la naturaleza propia de toda ciencia. La ciencia se aferra siempre a la vida; proyecta el espíritu sobre el más acá; apenas siente la necesidad, la comezón, de remontarse por encima de lo cognoscible, de lo que jamás llega a conocerse bastante, de lo inaprehensible, de lo que escapa al dominio de la investigación. Un sereno racionalismo, que se da por satisfecho con cavilar sobre lo que la razón puede discernir, sin sentir jamás la nostalgia de los escalofríos de un misterioso trasmundo: tal es el espíritu que preside la ciencia y la cultura de la época helenística, más que cualquiera otra fase de las que se acusan en la trayectoria de la cultura griega.

Lo que en esta época pudiera quedar aún de mística, como algo vivo y activo, manteníase tímidamente recatado al fondo de la escena; lo que aparece envuelto en luz es más bien el reverso de ello, son los frutos, poco plausibles por cierto, del racionalismo imperante: una fría comprensión intelectiva de las cosas, un sentido sensato y prosaico de la vida como el que se percibe, con sus reflejos mates, en la narración histórica de Polibio, gris y apagada como el espíritu mismo del narrador y el de los personajes de quienes nos habla. No es ésta una época de héroes ni de heroísmo.



Dionisos con dos ninfas. (Ánfora del maestro ático Amasis, de mediados del siglo VI a.C.)

Esta nueva generación, más débil y más delicada que las anteriores, se aferra, por encima de todo, a la vida. Nunca había tenido el individuo, ante la decadencia de la vida política y de los deberes que ésta lleva aparejados, tanta libertad para vivir a su antojo. Y no desaprovecha esta libertad, sino que disfruta plenamente de ella y de los tesoros de una vida interior enriquecida por toda la belleza y todo el encanto de una acabada cultura. Quienes vivieron antes que él, laboraron para que él fuese feliz y con la mirada puesta en esa meta. El hombre de esta época, sin entregarse al ocio, pero sin sentirse

tampoco acuciado por la prisa, vive de su herencia, bajo los rayos ya un poco fríos de este sol otoñal del helenismo.

A este tipo de hombre no podía inquietarle gran cosa, naturalmente, la suerte que le estuviese reservada al apagarse para él todos los colores y los sonidos del luminoso y ruidoso mundo en que vivía. Nada veía más allá de este mundo. La esperanza o el temor de la inmortalidad ejerce poco poder sobre las gentes cultas de esta época.[2] La filosofía, maestra de todos ellos bajo una forma o bajo otra, enseña a unos a acariciar esta esperanza y a otros a dejarla fríamente a un lado, pero sin que la doctrina de la eternidad y la inmortalidad del alma llegue a tener una importancia decisiva, situada en el centro mismo de ninguna de las sectas o escuelas filosóficas, tan extendidas en esta época. En todas ellas lleva la batuta la física, la filosofía de la naturaleza; la teología queda relegada a último plano, y sólo de un modo vago logra hacer oír, cuando lo logra, su voz sobre el origen divino y la vida eterna del alma.

En los umbrales de esta época, iluminándola casi toda con el resplandor de su espíritu, se alza la gran figura de Aristóteles. Dos voces entrelazadas creemos escuchar en lo que este "maestro de maestros" nos dice acerca del alma, de su naturaleza y de su destino.

El alma —nos enseña Aristóteles— es, dentro de un cuerpo orgánico y vivo creado por la naturaleza, lo que da realidad a la posibilidad de vida, la forma impresa a la materia del cuerpo, la plasmación de la capacidad de vida propia e independiente de que este cuerpo está dotado. De suyo incorpórea y desnuda de toda materia, no es el resultado de ninguna mezcla de los elementos materiales que forman el cuerpo; es la causa y no el resultado de las fundaciones de vida del cuerpo en que se alberga, cuerpo que existe en función a ella, como su "instrumento". El alma, inmóvil de por sí, infunde movimiento al organismo natural en que mora, como la fuerza motriz del desarrollo y de la nutrición, de los apetitos y los desplazamientos dentro del espacio, de las sensaciones y las intuiciones, siendo, en los organismos superiores, como la condensación de todas estas fuerzas. No se la puede concebir separada del cuerpo, de su cuerpo, como no podría concebirse la visión separada del ojo, ni la forma de la figura de cera por ella moldeada. En el campo de los conceptos, cabe distinguir, sin duda alguna, entre el cuerpo y el alma, pero en la realidad es imposible separar, en el organismo vivo, el uno de la otra. Al morir el ser vivo, la materia pierde su aptitud dentro del organismo adecuado a un fin que le daba vida y sin el cual no puede esa materia presentarse como un "ser" (οὐσία) dotado de propia sustantividad; la forma, la fuerza funcional de este organismo antes animado, su "alma", ya no existe de por sí.

Así habla Aristóteles el fisiólogo, manteniéndose dentro del marco de la ciencia de la naturaleza, a la que incumbe estudiar el alma, "en cuanto ésta no aparece desligada

de la materia”. Pero Aristóteles, el metafísico, va más lejos. En el alma *del hombre* vive —nos dice—, por sobre las fuerzas vitales del organismo, un algo espiritual, de carácter y origen sobrenaturales, el “espíritu” (νοῦς), lo que “piensa y juzga, en nosotros”.[3] Este espíritu pensante no se halla vinculado al cuerpo ni a su vida. No ha nacido con el organismo humano, que sólo es perfecto cuando a él se le incorpora. Ingénito, no creado, ha existido desde siempre;[4] al ser creado el hombre, se le infunde “desde fuera”. Y, aunque instalado en el cuerpo, no se mezcla con éste ni con sus potencias, ni se deja tampoco influir por él; lleva, encerrado en sí, una existencia aparte, separado como por un abismo del “alma”, como algo totalmente distinto, aunque se le considere como “parte” de ella.

El “espíritu”, comparable al dios del universo aristotélico, es, para su pequeño universo, o sea el organismo vivo del hombre, algo trascendente; influye en él sin experimentar, en cambio, sus influencias. Y es, en efecto, lo más afín a Dios: por algo se le llama “lo divino” en el hombre. Su acción es la misma de lo divino. Dios, la sustancia pura, la incondicionada, suprema, eterna realidad, es una actividad de pensamiento perennemente real. Toda actividad eficiente le es ajena. El “espíritu” se halla, pues, totalmente absorbido en la función del pensamiento (sin perjuicio de que aun en él puedan turnarse la posibilidad y la realización). Capta, en intuición intelectual infaliblemente certera, lo “primario”, es decir, los primeros y supremos conceptos y principios ciertos de por sí y que no cabe derivar de premisas superiores, sobre los cuales descansa todo saber y toda filosofía.

Unida al cuerpo y a su “alma”, esta razón pensante “domina” a ambos, pero no como la “realización” de este ser vivo especial y concreto. Es cierto que se llama al “espíritu” lo que el hombre individual “es” y sin el cual este hombre no sería; pero ello no quiere decir que lo que hay de personalmente determinado en el individuo resida en este espíritu-razón,[5] el cual, desnudo de todo lo que sean cualidades diferenciales, permanece, donde quiera que se presenta idéntico a sí mismo y ajeno al ser específico de cada hombre, como si apenas fuese pertenencia sustantiva de individuo.

Ahora bien, al sobrevenir la muerte, el “espíritu” pensante no se ve arrastrado por la desaparición del organismo humano al que se hallaba unido. La muerte no le afecta. Como todo lo que no ha nacido, no puede morir.[6] Recobra, a la muerte del cuerpo, su existencia aparte. El espíritu individual del hombre mantiene su vida eterna, como el gran espíritu universal se mantiene al lado de la divinidad y no como una emanación de ella ni como algo llamado a refluir a su seno. Pero desaparece ahora entre las sombras impenetrables. Esta existencia aparte del espíritu se sustrae plenamente no sólo a nuestra percepción, sino también a nuestra capacidad de representación: confiado a sí mismo, el espíritu no ejerce actividad pensante alguna, no posee el don del recuerdo ni

posee conciencia; no sabríamos decir qué otra cualidad o actividad podría predicarse de él, aparte de la vida, del ser.

La doctrina de este espíritu-pensamiento que se añade al alma humana "desde fuera", sin fundirse con ella, de su preexistencia desde toda una eternidad, de su afinidad con Dios y de su vida imperecedera después de separarse del organismo humano, es un elemento mitológico que Aristóteles toma y conserva de la dogmática platónica.

Aristóteles empieza siendo, precisamente en su teoría del alma, un platónico sin reservas. También él, en los años de su juventud, al igual que otros miembros de la Academia, se dejó ganar por el encanto de fantasear, en palabras literariamente bellas, acerca de la naturaleza y el destino del alma, de este demonio divino en envoltura mortal. Andando el tiempo llegó a juzgar inconcebible la idea de que "un alma cualquiera se albergase en un cuerpo cualquiera";[7] ahora, sólo podía concebir el "alma" del hombre individual como una realización de la vida de este organismo corpóreo determinado y concreto, inseparablemente unida a él como el fin y la forma a un determinado instrumento; todas las potencias vitales, incluso los apetitos, la percepción, la memoria, el pensamiento reflexivo, se le representaban ahora, simplemente, como efectos o resultados del cuerpo animado, que no era posible concebir separado de su "alma".

Quedaba en él, sin embargo, un resto de la antigua contraposición entre el cuerpo y el alma, concebida como una sustancia especial, dualismo que era, en el fondo, el mismo a que Platón se mantuvo aferrado en la última época de su vida de pensador: también él admitía la existencia de un "espíritu" contemplativo, que captaba con intuición intelectiva las supremas verdades y que no formaba parte del "alma", sino que vivía aparte de ella, como algo que descendiera de la altura divina y sólo se adhiriese al alma desde fuera y por un periodo limitado. No es difícil percibir cómo esta concepción aristotélica de una duplicación del alma tiene su origen en ciertas reminiscencias platónicas y, ahondando más, en la influencia de las doctrinas teológicas, las cuales no son, a su vez, en última instancia, otra cosa que la versión espiritualista de las fantasías forjadas por la antigua fe popular en torno a la existencia de la psique dentro del cuerpo animado.

Lo que Aristóteles no recoge es el sentido que los teólogos daban a esta doctrina, son las exhortaciones y conclusiones que de ella derivaban. No habla para nada de la necesidad de "purificar" el divino espíritu en el hombre. Tal como Aristóteles lo concibe, este espíritu no muestra nada impuro ni malo, ni pueden tampoco afectarle los hálitos impurificadores de fuera. Es un rasgo totalmente ajeno al "espíritu" aristotélico la tendencia hacia el más allá puro, la negación y repudiación de su compañero

terrenal, o sea el cuerpo animado; nada empuja a la "redención", a la salvación de sí mismo, ni siente la necesidad o el deber de proyectarse hacia esa meta.

La presencia de este espíritu "separable" en el hombre vivo es, simplemente, un hecho comprobado, del que no puede sacarse deducción alguna en cuanto a los fines de la vida. Este hecho se revela, al parecer, en la circunstancia de que el hombre pueda remontarse hasta un contenido supremo de conocimiento, no como resultado de la actividad pensante de su "alma", pues es anterior a ella, sino por virtud de una capacidad espiritual superior, por obra de un espíritu propio, cuyo ser y cuya existencia en el hombre parecen manifestarse precisamente de ese modo.

La reflexión que conduce a distinguir el "espíritu" del "alma" corresponde al campo de la teoría del conocimiento y no al campo de la teología; sin embargo, lo que se presentaba como gran novedad no era, en el fondo, otra cosa que la antigua doctrina teológica. También este "espíritu" era concebido por el pensador de Estagira como un ente semejante a dios. La actitud puramente contemplativa, una vida consagrada a la contemplación de los últimos objetos es, para él, un privilegio de la divinidad y de los seres divinos, la verdadera meta a que tiende la acción de la fuerza viva, al describir la cual sentimos cómo su fría y escueta prosa didáctica palpita y aparece como transfigurada por el brillo y el calor de una auténtica y personalísima emoción de lo supremo.

Esta actividad puramente contemplativa, que encuentra en sí misma su fin y su goce más profundo, corresponde a lo que hay de divino en el hombre, es decir, al espíritu; en ella se cifra la vida entera de éste. Ahora bien, en esta vida, el espíritu realiza dicha actividad, realmente, en unión con el cuerpo y con su "alma". No queda, al margen de éstos, ningún residuo que pueda ser considerado como contenido de la vida y la acción del espíritu en su existencia aparte, después de terminar la trayectoria de la vida terrenal.

El espíritu y el hombre al que se halla adscrito no pueden sentir, evidentemente, un vivo afán por alcanzar aquella libertad en la otra vida, que carece ya de todo contenido en nuestras representaciones; la idea de la inmortalidad, así concebida, no puede tener, para el hombre, ningún valor intrínseco, ninguna significación ética. Esta idea es el producto de una consecuencia lógica, de reflexiones de tipo metafísico, no de las exigencias del ánimo. Carece, no sólo de la claridad plástica indispensable para espolear la imaginación, sino también de la fuerza (y, asimismo, de la intención) necesaria para poder influir sobre la vida terrenal del hombre, marcándole su conducta y su rumbo. Esta doctrina no se traduce en ningún estímulo, ni siquiera para los filósofos, a pesar de que, en el fondo, es a ellos y solamente a ellos y a sus actos y a sus aspiraciones, a quienes el estagirita quiere referirse cuando habla, con palabras de elogio henchidas de

entusiasmo, de ese filósofo que palpita dentro del hombre y al que se llama el "espíritu".

Cabía perfectamente mantenerse fiel a la filosofía aristotélica, orientada por entero hacia la comprensión e interpretación de la realidad de este mundo y rechazar o abandonar, sin embargo, lo que en realidad no era sino un aditamento externo de ella: la doctrina de un "espíritu" que desciende de las alturas divinas y que, con la muerte del hombre, se separa para llevar una vida eternamente divina, pero difícilmente para continuar la existencia individual. Fue, en efecto, en torno a este punto donde la escuela mantuvo, más señaladamente, la libre discusión de la doctrina del maestro. Y no son, por cierto, los pensadores de menos relieve entre los continuadores de Aristóteles los que niegan la inmortalidad, bajo cualquier forma en que ésta se presente.[8]

Las manifestaciones de los dogmáticos de la escuela estoica acerca del alma humana guardan íntima relación con el panteísmo materialista, que ilumina, para ellos, todos los fenómenos de la vida, del ser y del devenir en el mundo. La divinidad es el todo, y nada fuera del todo que se despliega para formar el universo; el todo universal es la divinidad. La divinidad es, pues, tanto la materia como la forma, la vida y la fuerza del mundo. Es la materia primigenia, el fuego etéreo, el "hálito" de fuego que se conserva o transforma y que, plasmado en miles de formas, da el universo. Es también la fuerza que traza fines y obra con arreglo a ellos, la razón y la ley de ese universo. Materia, espíritu y principio de la forma a un tiempo, la divinidad alumbra de su seno, en cambiantes periodos, la multiplicidad de los fenómenos y restituye todo lo múltiple y diverso a la unidad de su fogoso hálito de vida. Por donde, lo que da contenido y forma unificadora a todo lo formado, vivo y movido, es el Dios; es éste quien reside y actúa como "relación" en lo inorgánico, como "naturaleza" en las plantas, como "alma irracional" en los demás seres vivos, como alma racional y pensante en el hombre.[9]

El alma humana dotada de razón es un fragmento separado de la divinidad, divino como todo en el mundo, pero en un sentido más puro que las otras cosas, pues ha permanecido más cerca de la primera y originaria esencia de la divinidad como "fuego moldeador" que el fogoso hálito terrenal, el cual ha perdido mucho de su pureza y de su finura; más que la materia vil que hay en él y que, a medida que se afloje la tensión o la intensidad del fuego primigenio, se va alejando más y más de él, en sucesivas fases del proceso de cambio; más que las materias de la propia vida en las que el alma humana mora y actúa. Por tanto, el alma individual surge, en el acto de la generación, como un algo esencialmente distinto en medio de los elementos de su cuerpo, para desarrollarse y cobrar su pleno ser después del nacimiento del hombre.[10] Aun en su existencia individual aparte, no es nunca totalmente libre de la vida universal presente en ella, se halla sujeta a la "ley común y universal" del mundo, que es la divinidad; circundada y gobernada por el "destino", por la "fatalidad", que traza el curso de su existencia a la

totalidad de la vida y, por tanto, a toda vida individual.

No obstante, el alma humana tiene el don y la misión de gobernarse libremente a sí misma y, con ellas, la responsabilidad por sus propios actos y decisiones; goza también, como irradiación que es de la razón universal, aunque más pura y no mezclada con ningún elemento irracional, de la posibilidad de optar por lo irracional y de decidirse a favor del mal. Las almas individuales, nacidas de una y la misma fuente primigenia, difieren mucho, sin embargo, en cuanto a su modo de ser, su penetración y su voluntad. Lo irracional en la inteligencia, la voluntad y la conducta se halla bastante extendido entre los hombres; son pocos los verdaderamente razonables, más aún, el sabio, el que pone su propia voluntad en perfecta consonancia con la ley general y divina del universo, no es sino una imagen ideal, *naturæ humanæ exemplar,* que jamás se da en la realidad en estado de perfecta pureza.

La libertad y la autonomía de la individualidad moral, que el interés ético exige, y la autonomía y la independencia de su voluntad, la cual sólo superándose a sí misma y aplastando los impulsos contrarios a la moral puede dar satisfacción a las exigencias del deber, se hallan en contradicción con la doctrina fundamental panteísta de la metafísica estoica, para la que el universo (y, dentro de él, el alma) no es sino la necesaria proyección de una única esencia absoluta que excluye toda multiplicidad diferenciadora; que, al lado de la pura fuerza divina, no admite un principio contrario a la razón, que obra el mal y tienta a él, haciendo al individuo capaz y apto para salirse por sí ante sí de los derroteros trazados por la razón universal. El panteísmo puro, para el que dios y el universo forman una inextricable unidad, no puede concebir, en el fondo, una pugna entre el hombre y la divinidad, la existencia y la acción de un principio del mal, al que es necesario dar la batalla para restablecer la unidad rota del hombre con dios; para él, no existen postulados éticos ni religiosos. Y es en vano que la agudeza mental de los dogmáticos de la escuela estoica se esfuerce por encontrar, frente a este problema, una solución conciliatoria.[11]

Dos corrientes fluían, desde el comienzo de la escuela, por cauces paralelos, en sus dogmas, que habían venido a confluir en ella desde lados muy diversos. La ética de los cínicos, a la que los estoicos debían sus alientos fundamentales en el terreno práctico, al aconsejar al individuo que se atuviese por entero a sí mismo, exigiéndolo y esperándolo todo de sus personales determinaciones de voluntad, llevaba al hombre hacia los cauces del más cerrado individualismo, hacia un atomismo ético. Por su parte, la física de Heráclito hacía que el individuo se sumiera por entero en el Todo-Uno, en su omnipotencia y omnipresencia y, consecuente con este principio, postulaba una ética que expresara esta posición del individuo ante el logos general del universo mediante una vida organizada íntegramente *ex ductu rationis,* es decir, en obediencia

incondicional de la voluntad del individuo a la razón universal, que no es sino el universo y la divinidad.[12]

Fue el cinismo quien, en realidad, imprimió el más fuerte impulso a las doctrinas estoicas, en el campo de la ética. El orden y la ley universales del todo, norma suprema también para la voluntad moral del individuo, no podían ceñirse, dada la gran amplitud de sus límites, a la estrecha existencia del individuo; no había ética práctica capaz de coordinar al hombre con esta última y la más lejana meta, a través de la cadena de una autonomía reglamentada. Lo que servía de eslabón intermedio entre el universo con sus leyes y el individuo y su personal voluntad, la *polis* griega, sus preceptos y sus costumbres, apenas si conservaba ya alguna virtud educativa para estos hijos de una época de cosmopolitismo, para los estoicos y ya, antes de ellos, para los cínicos. El individuo veíase ahora obligado a atenerse a sí mismo y a su propia inteligencia; tenía que vivir con arreglo a su criterio y a su ley. El individualismo, que preside esta época, en una medida aún mayor que toda la cultura griega anterior, gana terreno también en este sistema panteísta. Puede afirmarse, incluso, que llega a su apogeo en la figura "sabio" que se gobierna a sí mismo con absoluta libertad[13] y sólo se siente obligado para con sus iguales.

El alma, que en estos individuos escogidos, en los "sabios", era capaz de realizar cosas tan grandes, inasequibles en un todo o sólo asequibles de un modo muy imperfecto para sus innumerables hermanas del montón, fue cobrando, poco a poco, las apariencias de algo distinto de aquella no sustantiva emanación de la fuerza divina única y por doquier igual. Ahora, se la concibe, en verdad, como un algo divino y sustantivo que forma una unidad cerrada dentro de su propio ser, y algunos estoicos llegan hasta a llamarla, ni más ni menos que los teólogos de otros tiempos, un "demonio", el demonio que mora en este hombre concreto, que ha sido adscrito a él.[14]

Con la muerte —que también esta doctrina cimentaba sobre bases monistas, que, en rigor, sólo se avienen bien con un espiritualismo simplista o consciente— concibe como una separación del alma y el cuerpo, se supone que este algo que es el alma, que goza en vida de tan acusada sustantividad, no perece con el cuerpo, no se disuelve en el todo, del que un día emanara. Las vidas individuales no tienen ante sí una infinitud de vida propia, pues sólo el alma única del universo, la divinidad, es imperecedera y eterna. Sin embargo, las almas, que en su día se desprendieron de la divinidad única y universalmente expandida, sobreviven a la destrucción de su cuerpo; hasta que lleguen a disolverse en el fuego, disolución que pondrá fin al periodo actual de la creación del mundo, se mantendrán con su existencia propia, bien todas ellas (como sostenía la doctrina antigua de la escuela), bien solamente (según el criterio de *Crisipo,* el maestro del sistema ortodoxo de los estoicos) las almas de los "sabios", al paso que las otras se

perderán ya antes en el seno de la vida universal. Cuanto más vigorosa es la personalidad ética del hombre, más tiempo se sostiene y hace fuerte su propia sustantividad.

Considerada la cosa desde el punto de vista físico-materialista, parecía inconcebible que un alma formada por un simple hálito de fuego y que ya en vida no era mantenida en cohesión por el cuerpo, sino que, por el contrario, ella misma mantenía unido a éste, estuviese llamada a perecer al desintegrarse este cuerpo: como antes mantenía unido al cuerpo, mantiene ahora, y con mayor razón, su propia unidad. Su naturaleza aérea la hace subir a lo alto, al aire puro que flota bajo la luna, donde el hálito que de abajo llega la nutre y no hay nada que pueda destruirla.[15] Los estoicos niegan expresamente la existencia de un "infierno" como aquel en que creían el pueblo y los teólogos.[16] Su fantasía podía haberse sentido espoleada, si acaso, por el deseo de imaginarse más en detalle la vida en el éter, que era para ellos el verdadero reino de las almas.[17] Parece, sin embargo, que casi todos ellos se abstuvieron de semejantes pinturas imaginativas. La vida de las almas en el más allá, así las de los sabios como las de los otros, no cobraba contornos definidos[18] en la mente de quienes seguían viviendo.

Y la teoría de la pervivencia de la personalidad anímica (que, por lo demás, no llegó a desarrollarse hasta admitir una inmortalidad personal), teoría que, en realidad, no venía impuesta por las premisas metafísicas fundamentales de la escuela, aunque se enlazara a ellas, más aún, que apenas si podía coexistir con esas premisas, no llegó a adquirir ninguna significación esencial con respecto al sentido y a la cohesión de las doctrinas estoicas en general ni menos aún, con respecto a la ética y a la manera de conducirse en la vida, en particular. La sabiduría de los estoicos mira a la vida, no a la muerte. Es en la vida terrenal y solamente en ella donde puede alcanzarse, luchando contra los impulsos contrarios, la meta de las aspiraciones humanas, que es el recobrar la sabiduría y la virtud divinas en el espíritu humano, en la medida en que ello es factible para el fragmento individual desgajado de la divinidad.

Ahora bien, la virtud se basta de por sí para lograr la felicidad, sin que ésta se vea mermada en nada por la brevedad de su duración, ni incrementada porque dure más. Nada hay, en la doctrina estoica, que incite al hombre, al sabio, se entiende, a coronar su ser y su misión con una vida fuera del cuerpo y de la órbita de sus deberes sobre la tierra.

Aquella fe condicionada en la inmortalidad del alma, que no brotaba de la raíz misma de la doctrina estoica, empezó a vacilar cuando la rígida dogmática de esta escuela se vio expuesta también al destino de dudar de su exclusiva legitimidad, al tomar un contacto demasiado íntimo con la crítica y las afirmaciones doctrinales de otras escuelas. Las líneas divisorias entre las doctrinas de las diversas sectas,

rigurosamente trazadas, empezaron a fluctuar; fue estableciéndose un intercambio de doctrinas y el intercambio acabó, casi, en transacción.

Panecio, el primer escritor que entre los pedantes de la escuela estoica se preocupó de la repercusión que sus escritos pudieran tener, el maestro y amigo, sobre todo, de aquellos nobilísimos romanos de su tiempo en cuyos corazones plantó la filosofía griega la simiente de una humanidad que el duro suelo de Roma jamás habría producido de por sí, desviábase más de un punto de la ortodoxia de la doctrina estoica antigua.

Para Panecio, el alma humana está formada por dos elementos;[19] no constituye una unidad, sino un complejo integrado por “naturaleza” y “alma” en sentido estricto; la muerte separa estos dos elementos, que pasan a incorporarse a otras formaciones. El alma, nacida en el tiempo, muere y perece también en el transcurso de él; siendo como es capaz de sufrimiento y de sensaciones destructoras de dolor, acaba sucumbiendo a su dolor final. Panecio profesaba, en medio de la escuela estoica, la caducidad del alma, su muerte y desaparición simultáneamente con el cuerpo.[20]

Su discípulo Posidonio, que llegó a influir aún más que Panecio en los círculos de personas cultas y libres, cuyo horizonte mental no estaba limitado por la adscripción a ninguna escuela, retorna a la hipótesis de los antiguos estoicos sobre la unidad del alma como hálito inflamado. Es cierto que distingue en ella tres fuerzas o potencias, pero no se trata de diversas partes integrantes del alma humana; no había, por tanto, nada que indujera a este pensador a creer ya en que el alma se disolvía, con la muerte, en sus partes integrantes. Negaba, asimismo, el nacimiento del alma individual en el tiempo, de la que parecía derivarse su caducidad también en el tiempo; retornaba a la antigua idea teológica de la preexistencia del alma, de su vida desde los comienzos de la creación del mundo, lo que le permitía afirmar también su pervivencia, por lo menos hasta que llegara la hora de la destrucción del mundo bajo el imperio universal del fuego.

No fue el impulso interior el que determinó estas transformaciones sustanciales sufridas por la vieja doctrina de la escuela. Los nuevos pensadores, al seguir estos derroteros, cedieron a las dudas y las objeciones opuestas desde fuera contra esta doctrina, bien dando la partida por perdida, bien retirando de sus posiciones las figuras del tablero dialéctico para colocar delante otras que las defendiesen. Con la misma frialdad podía abandonarse o corroborarse, así planteada la cosa, el principio de la inmortalidad.

Es posible que los argumentos platonizantes y poetizantes de Posidonio encontrasen extenso eco entre la mayoría de los lectores de una sociedad altamente cultivada, para quienes la idea de la inmortalidad del alma era más bien una necesidad de la fantasía que un angustioso apremio del ánimo y del corazón. Y nadie mejor que Cicerón, el más

elocuente representante de los romanos helenizados de esta época, puede ilustrarnos la predilección estética con que se profesaba esta idea, en las reflexiones que, siguiendo esencialmente al mismo Posidonio, consagra a la fe en la pervivencia dentro del divino elemento del éter en las páginas del *Sueño de Escipión* y en el libro primero de sus *Tusculanas*.[21]

El estoicismo mantúvose vivo durante largo tiempo. En los siglos primero y segundo de nuestra era, esta filosofía cumplió como nunca lo hiciera antes su verdadera misión, que era la de ser una sabiduría viva y no una erudición muerta, la de sostener al hombre en su angustia y su penuria y, sobre todo, la de hacer que sus adeptos conservasen en medio de la abundancia de bienes de la vida la libertad y la autonomía del espíritu sostenido por su propia virtud.

No siempre fue el afán de seguir una moda literaria o el deseo de brillar jactanciosamente con la exhibición de paradójicas virtudes lo que atrajo a la filosofía estoica a las más nobles figuras de la alta sociedad romana. No pocos supieron vivir con arreglo a sus principios y morir por sus convicciones. No siempre “sin un *pathos* trágico”, como el emperador estoico quería, pero sí con una firmeza insigne, que no era, precisamente, fanática tozudez, marcharon hacia la muerte los hombres de estas ideas que sellaron con su sangre la filosofía del estoicismo. Y no era, ni mucho menos, la certeza inquebrantable de la pervivencia en una forma de existencia superior lo que les permitía abandonar sin gran amargura la vida terrena.

Aún nos hablan hoy, cada cual en el tono especial que cuadra con su temperamento y con la situación de su vida, los representantes de este estoicismo romano, un Séneca, este filósofo para el mundo, un Marco Aurelio, el emperador, y los maestros y modelos de la juventud romana que aspiraba a perfeccionarse, un Musonio y un Epicteto. Pero los esfuerzos tan serios y sostenidos de estos grandes maestros en la sabiduría que consiste en educarse a uno mismo para la serenidad, la libertad y la paz del espíritu, para la pureza y la bondad de las intenciones, que hace de estas figuras (sin excluir ni relegar a último lugar, entre ellos, a Séneca, para quien la escuela de la sabiduría fue una guerra continua con su propia naturaleza y su demasiado impresionable imaginación) hombres tan venerables para nosotros, no escrutan afanosamente en demanda de un auxiliar o un redentor supraterrenal, sino que buscan en la firmeza del propio espíritu la confianza en que habrán de alcanzar la ansiada meta: por eso no sienten tampoco la necesidad de apuntar hacia una vida transmortal del espíritu en la que se consumen y ven coronadas sus aspiraciones. No, la misión que el hombre tiene que cumplir se halla encuadrada toda ella, dentro de este mundo.

La antigua fe estoica en la pervivencia del alma individual hasta que llegue la hora de la destrucción de todas las formas individuales de vida en la conflagración del

universo, vale, a lo sumo, como una presunción al lado de tantas otras; tal vez no sea más que un "hermoso sueño".[22] Ahora bien, ya sea la muerte un tránsito hacia otra existencia o el final de la vida de la persona, siempre será bien venida para el sabio, quien no mide el valor de su vida por la duración, sino por la plenitud del contenido. En el fondo, sin embargo, Séneca propende a la creencia de que la muerte representa el final de la vida del hombre, el fin que depara al inquieto espíritu una "paz eterna".[23]

El emperador estoico no está seguro de si la muerte será (como quieren los atomistas) una dispersión de las partes del alma o de si el espíritu se mantendrá en pie, ya sea de un modo inconsciente o en una vida dotada de conciencia, aunque llamada a fundirse muy pronto con la vida del todo. Todo se halla sujeto a perpetuo cambio, pues así lo quiere la ley del universo: tampoco la persona del hombre puede mantenerse al margen de él. Por eso, aunque la muerte sea el soplo que "apague" esta llamita del alma encendida en el individuo, no puede aterrar al sabio, quien, por el contrario, dentro de la melancolía que es la tónica fundamental de su alma, sublimada en una delicada pureza, parece saludar a la muerte, la destructora, como si se tratase de un amigo.

La valentía, un poco más ruda, con que afronta la vida el esclavo y liberto frigio no necesita creer en una pervivencia personal para mantenerse con bravura y serenidad en la lucha de la terrenal existencia. Lo que ha nacido tiene que morir sin remedio; el sabio se somete sin vacilaciones ni penas a la ley por la que se rige el universo determinado por la razón, en el que lo presente debe ceder el puesto a lo venidero, no para desaparecer en la nada, sino para transformarse y perder su pequeño yo en el seno de otras formaciones de la materia viva. El todo se mantiene, pero sus partes se transforman e intercambian.[24] La fundamental concepción panteísta de la escuela, heredada de Heráclito, para la que seguía siendo inconcebible la permanente disociación de pequeñas chispas de vida con existencia propia e independiente fuera del río de fuego de la vida universal del mundo, habíase tornado en una convicción y el *pathos* de la entrega del propio y fugaz yo al eterno Todo y Uno era, ahora, un arraigado sentimiento. Ya no se consideraba insoportable el pensamiento de la muerte irremediable de la vida individual tras un breve plazo de existencia en la tierra. No se dejaba de ser un estoico por afirmar explícitamente, como Cornuto (el maestro de Persio) que, con el cuerpo, muere también y desaparece el alma individual.[25]

El atomismo, renovado por la teoría de Epicuro, exhorta a sus adeptos, de la manera más explícita, a que renuncien a la inmortalidad de la vida personal.

La vida es, para esta filosofía, un complejo corpóreo, formado por los más móviles átomos de que están hechos los elementos elásticos, el aire y el hálito del fuego, que se extiende a lo largo de todo el cuerpo y es mantenido en cohesión por él, aunque separado de él por una diferencia sustancial. También Epicuro habla del "alma" como

de una sustancia propia que permanece dentro del cuerpo que la gobierna, como una "parte" de la corporeidad y no sólo como la "armonía" de las partes integrantes del cuerpo.

Más aún, la filosofía epicúrea admite dos partes del "alma" o modos de manifestarse ésta, una irracional, que se pasea por todo el cuerpo como la fuerza vital de éste, y otra racional, que reside en el pecho, portador de la inteligencia y la voluntad y que es, en rigor, el último meollo de la vida y de lo vivo, sin cuya presencia indivisa sobreviene necesariamente la muerte. El *anima* y el *animus* (como Lucrecio los llama[26]), distintos el uno de la otra, pero inseparablemente unidos, nacen con el germen de vida del hombre al ser engendrado éste; crecen, envejecen y disminuyen a la par que el cuerpo; al sobrevenir la muerte, se produce la disociación de los átomos unidos en el cuerpo, una eliminación de los átomos del alma; antes ya de que el cuerpo se desintegre, perece el "alma" separada de él: no retenida ya por el cuerpo, es dispersada al soplo del viento, se disipa en el aire "como el humo". El alma, esta alma del hombre individual y concreto, ya no existe.

Las partes que componen su materia son imperecederas, y no está descartada la posibilidad de que, algún día, enlazándose en perfecta unión con otras materias corpóreas, pasen a formar, como en otro tiempo, un hombre vivo y engendren así nueva vida y nueva conciencia. Pero, de ocurrir esto, lo que nacería sería ya un nuevo ser; el hombre anterior ha sido definitivamente destruido por la muerte, sin que entre él y el nuevo hombre que se crea tienda ningún nexo de unión una conciencia viva y coherente. Las fuerzas vitales del mundo mantiénense íntegras, indemnes e indestructibles, pero sólo por una vez y por breve tiempo se prestan a formar un ser vivo individual, para sustraerse a él, con su muerte, para siempre. *Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.*

Al individuo, después de su muerte, le preocupa tan poco como la suerte de su cuerpo ahora exánime, el pensamiento de lo que con los átomos de su alma pueda acaecer. La muerte no le afecta, pues él, el individuo, sólo existe mientras no existe la muerte; cuando la muerte se presente, él ya no existe. La sensibilidad y la conciencia se han disuelto en él al separarse el alma y el cuerpo; y lo que no despierta su sensibilidad no le afecta.

Las sentencias epicúreas no se cansan de inculcarnos este pensamiento: la muerte no se refiere a nosotros. Lucrecio, el epicúreo, esfuérzase en probar esta tesis por todos los medios, a base de razonamientos abstractos y recurriendo a las experiencias de la vida, con el mismo celo con que otros filósofos tratan de probar exactamente lo contrario. La ciencia de la naturaleza, se nos dice, no encierra utilidad más importante que la de conducir a esta comprensión.

Si la sabiduría de Epicuro no persigue, en general, otro fin que el de mantener al hombre, que es de todos los seres el más expuesto al dolor, alejado del dolor y la tortura —e incluso el "placer" es, para él, simplemente dolor cancelado—, con la destrucción del miedo a la muerte y de la nostalgia de una interminable pervivencia sirve principalmente a esta vida finita, que sólo nos es dado vivir una vez, y no varias. Si el hombre se da clara cuenta de que dejará de existir, de ser, desde el instante en que le sorprenda la muerte, no podrá ensombrecer su vida, tendiendo sobre ella las tinieblas de la muerte, ni el pavor ante la ausencia total de sensibilidad que le amenaza ni el miedo a los horrores de la eternidad o esas fábulas monstruosas que hablan de la vida de las almas en el averno.[27] El hombre, entonces, se entregará tranquilamente a la vida, sin temer a la muerte ni desearla.

Sólo él, el sabio epicúreo, sabrá vivir bien la vida, como un verdadero artista de ella, sin dejar pasar el tiempo en vacilaciones ni preparativos, condensando en cada momento toda la plenitud de la vida, de tal modo que ésta, con ser corta, adquiera el contenido de una vida larga. Tampoco una larga vida, siquiera fuese eterna, le haría más feliz ni más rico. Pronto conoce el hombre cuanto a la vida le es dado ofrecerle y que ya después no puede hacer sino repetirse: *eadem sunt omnia semper*. No, el sabio no tiene razón alguna para levantar la mirada hacia una eternidad de la vida. En su personalidad y en lo que constituye su presente se cifran todas las condiciones de la dicha; y cuanto más perecedera sea esta suprema dicha de los hijos de los hombres, mayor valor tendrá para él. Podrá, lícitamente, consagrarse por entero a desarrollar y satisfacer esto, que es lo único que le pertenece.

Y el atomismo rige también con lo ético: sólo existen individuos; la naturaleza no conoce una comunidad de los hombres, ni mucho menos una humanidad basada en la esencia misma de las cosas. El individuo puede y debe unirse estrechamente, en amistad, con el individuo, dentro de una relación libremente establecida; las comunidades políticas, los estados, concebidos y organizados por los hombres, no obligan al sabio. El centro y, en realidad, la órbita toda del mundo que a él le interesa reside en él mismo. El Estado y la sociedad son buenos y existen para hacer posible, mediante su encuadramiento protector, que el individuo se desarrolle por sí mismo, pero el hombre individual no existe para el Estado y la sociedad, sino para sí propio. "No se trata ya de salvar y salvaguardar a los helenos ni de recibir de sus manos coronas conquistadas en un torneo de sabiduría."[28]

Así se expresa, con un suspiro de alivio, la gran fatiga que se apodera de una cultura arribada ya a la meta de su trayectoria, que no se plantea nuevos problemas y procura vivir con el menor esfuerzo posible, como tienen derecho a hacerlo los viejos. Esta época cansada de vivir no tiene ya la esperanza, ni tampoco, para ser completamente

sinceros, el deseo, de alargar la existencia consciente hasta más allá de esta vida terrenal. Contempla, tranquila y serena, cómo va desapareciendo la vida a la que tanto apego tenía y se deja, sin sobresaltos, hundirse con ella en la Nada.

2. La fe popular

Nunca ni bajo ninguna forma habría de volver a ser la filosofía, en la medida y con la extensión en que lo fue en el periodo del *helenismo,* la base y el nexo unificador de una cultura general de la que nadie que afrontase libremente la vida podía prescindir. Todas las ideas un poco coherentes y reducidas a fórmulas fijas que circulaban entre las gentes cultas de la época acerca de los dominios del ser y de la vida sustraídos a la percepción inmediata eran ideas tomadas de la doctrina filosófica.

Lo mismo, hasta cierto punto, puede decirse en lo tocante a las ideas más generalizadas acerca de la naturaleza y el destino del alma. Lo que ocurre es que la filosofía, en el campo de lo inescrutable, jamás logra ni puede lograr sustituir del todo o desplazar a la fe, fe irracional, pero que tiene aquí su verdadero terreno nutricio, ni siquiera entre las gentes dotadas de una cultura filosófica, cuanto menos entre aquellos, que son los más, a quienes la aspiración de llegar a poseer un conocimiento desinteresado se les antoja siempre algo incomprensible. La fe popular en el alma mantiénese también en este periodo de florecimiento de la cultura filosófica general exenta de toda contaminación de la reflexión y la enseñanza filosóficas.

Esta fe popular no tenía sus raíces en ninguna clase de especulaciones, sino en los fenómenos reales y cotidianos del culto tributado al alma. Culto del alma que siguió ejerciéndose sin cambios ni menoscabo, tal y cómo lo hemos descrito con respecto a un periodo anterior de la vida de Grecia (*supra,* pp. 169 *ss.*). Así podemos afirmarlo, sin miedo a equivocarnos, aunque entre los restos de la literatura de este tardío periodo no se encuentren, ciertamente, testimonios de consideración en apoyo de ello, lo que, por otra parte, no es de extrañar, ya que no podía esperarse otra cosa, dados el contenido y el carácter de estas fuentes literarias. Por lo demás, los testimonios literarios que ilustran el culto del alma correspondiente a una época anterior valen también, de por sí, para el periodo a que ahora nos referimos, por el modo como aparecen formulados.

Todavía en las postrimerías de este periodo atestigua expresamente Luciano, en su obra *Del duelo,* la persistencia de los antiguos ritos funerarios en toda su extensión, desde las prácticas de lavar, ungir y coronar al cadáver en su lecho mortuorio, de llorar al muerto en clamoroso planto y las demás tradiciones firmemente mantenidas, hasta la del solemne enterramiento, entregando al fuego con el cadáver o depositando con él en la tumba una serie de preciosos objetos de su propiedad, para que pueda seguirse recreando con ellos o usándolos en la otra vida, alimentando al alma desvalida por medio de libaciones y sacrificios de animales y obligando a los deudos del muerto a guardar el ayuno ritual, que sólo se rompía con el banquete fúnebre, celebrado al tercer

día del entierro.

De nada de lo que es “usual” (νόμιμα), obligado, por la tradición, debe privarse al muerto; sólo así pueden estar los supervivientes seguros de velar plenamente por su salvación. Lo más importante de todo sigue siendo el solemne enterramiento del cadáver, por el que vela, no sólo la familia, sino también, a veces, la corporación o comunidad de que en vida formaba parte el muerto. A los ciudadanos acreedores a ello por sus méritos —en estos tiempos en que las ciudades procuran suplir la ausencia de grandes intereses de vida velando, no pocas veces de un modo conmovedor, por el prójimo y el necesitado de asistencia—, se encargan con frecuencia de darles sepultura y de acompañarlos solemnemente a ella sus convencinos; en estos casos, los padres de la ciudad suelen acordar que tomen la palabra junto a la tumba oradores encargados de hacer el panegírico del muerto y de asegurar a sus deudos, como consuelo a su dolor, que sus conciudadanos se asocian al duelo por su pérdida.

También la santidad del lugar destinado al descanso del muerto tiene la mayor importancia para éste y para su familia, la cual quiere seguir viviendo reunida aun en la vida de los espíritus (generalmente, en las afueras de la ciudad, muy rara vez dentro de ella, aunque a veces se utilice como lugar de enterramiento el interior mismo de las casas). El fundador del sepulcro familiar desea que sus deudos hasta la tercera generación sean enterrados en él. Y los llamados a velar por el sepulcro procuran defenderse mediante la protección religiosa y jurídica de la sociedad contra posibles profanaciones de él, consistentes en dar sepultura bajo sus bóvedas a cadáveres extraños a la familia o en el robo de los materiales u objetos que lo forman, desmán al parecer cada vez más frecuente en la baja antigüedad.

La tumba es algo más que la gruta desolada en que los cadáveres se descomponen. Moran en ella las almas de los muertos; esto la convierte en un lugar sagrado, que sólo se consagra por entero cuando ha recibido el cuerpo del último miembro de la familia y queda, con ello, cerrada para siempre. La familia, mientras persiste, tributa en la tumba misma el culto debido a las almas de sus antepasados; a veces, fundaciones especiales aseguran a las almas, para todo el porvenir, el culto que necesitan. Y es probable que ni siquiera las personas enterradas lejos de los sepulcros de los suyos quedasen privadas por entero de culto y de cuidados funerarios.

La creencia que sirve de premisa a todo culto del alma, la de que ésta perdura, llevando por lo menos una vaga vida funeraria, en el lugar que le sirve de albergue postrero, hállase muy difundida. Todavía nos habla, con el candor característico de los antiguos, en la innumerable muchedumbre de piedras sepulcrales en que el muerto, como dotado todavía del don de pronunciar y escuchar y comprender palabras, es saludado en los términos usuales entre los vivos. A veces, es él mismo quien, en estas

inscripciones funerarias, detiene al que pasa para dirigirle un saludo, en términos semejantes. Y, en ocasiones, se entabla sobre la piedra un diálogo entre el que para siempre se halla prisionero bajo ella y el que todavía se pasea a la luz del sol.[29]

Todavía no se hallan rotos todos los nexos entre el muerto y el mundo de los de arriba. Aquél se solaza oyendo pronunciar su nombre, el nombre que llevó en vida y que ahora recuerda su lápida a quien posa la vista en ella. Sus convecinos gritan tres veces el nombre del muerto, al darle sepultura.[30] Y aún dentro de la tumba, sigue escuchando el sonido de ese nombre, tan grato para sus oídos. En una piedra sepulcral ateniense, el muerto suplica a sus compañeros del gremio de actores a que en vida perteneciera y que cuidó de su entierro que, al pasar por su tumba, pronuncien a coro su nombre y le alegren con el ruido de sus aplausos (que estaba acostumbrado a escuchar en vida). El caminante suele también echar un beso con la mano al muerto, al cruzar delante de su tumba, gesto que expresa la veneración de un algo superior.[31]

El alma no sólo está viva, sino que pertenece ahora, según proclama una fe antiquísima, al mundo de los seres superiores y más poderosos. Esta exaltación de su dignidad y su poder es, tal vez, la que se quiera expresar cuando se designa al muerto con los predicados de "el Bueno", "el Honrado" (χρηστοί) que debieron de ser ya usuales en tiempos antiguos, pero que hasta la época no empiezan a ser frecuentes en las inscripciones funerarias, acompañando a las palabras usuales y sencillas de saludo, aunque no en todas partes con la misma frecuencia, pues mientras que en el Ática escasean bastante (por lo menos, en las tumbas de los naturales del país), en la Beocia, en Tesalia y en las comarcas del Asia Menor abundan mucho y aparecen casi regularmente. Es lógico suponer que esta invocación —cuyo sentido originario sería, probablemente, eufemístico— del alma del muerto, cuyo poder podía ser empleado también para conseguir un efecto contrario al de las bondades que se le atribuían, denota precisamente, en un tono de respetuosa veneración, el poder que se asignaba a quien se hablaba en tales términos, como a un ser situado ya en una esfera superior.

La idea de la exaltación del espíritu del muerto a un rango más elevado y a una potencia superior se acusa aún más clara y conscientemente cuando el difunto recibe el título de *héroe.*

Tampoco en este periodo de la fe griega desaparece, ni mucho menos, aquel reino intermedio de las almas enclavado en los linderos entre lo humano y lo divino. Se mantiene en vigor y cobra, incluso, fuerza acrecentada la concepción según la cual algunas almas, al abandonar la vida corpórea, pueden ascender de categoría, pasando a gozar de una existencia de espíritus privilegiados.

El nombre de "héroe", si atendemos a su verdadero y originario sentido, no designa nunca un espíritu dotado de existencia individual y aparte de los demás. El verdadero

término para expresar este concepto es el de *arquegetas*, que significa guía, iniciador, promotor. El “héroe” es, propiamente, quien encabeza una serie de mortales, el que figura a la cabeza de ella como “antepasado”. Los antepasados de una familia, de un linaje, antepasados reales unas veces y otras puramente imaginarios, son los “héroes” en el sentido estricto de la palabra; los individuos de una comarca, de una rama étnica y hasta de un pueblo entero, aunque sólo sean simplemente postulados, veneran en los “héroes”, bajo cuyo nombre o advocación quieren colocarse, a sus arquegetas. Eran, siempre, muertos que descollaban poderosamente por sobre los demás y a quienes se atribuía una vida heroica al desaparecer de sobre la tierra.

Hay también, sin embargo, héroes de nuevo cuño, que no encabezan ya como antepasados, linajes o comunidades de hombres que se consideran descendientes de ellos, pero que se destacan, por sus grandes virtudes y excelencias, sobre la comunidad del pueblo que les rinde culto. Convertirse en héroe después de morir era un privilegio reservado a grandes y extraordinarias figuras que ya en vida descollaban por encima de la muchedumbre de los hombres.

Quienes pasaban a formar esta pléyade de hombres escogidos no caían jamás en el olvido, que habría sido su segunda y verdadera muerte. El amor por la patria y por la ciudad en que se había nacido, inmarcesible entre los griegos, grababa sus nombres en la venerada memoria de los héroes esclarecidos que en vida las habían defendido y engrandecido.[32]

Todo esto hacía que ésta conservara también, en muchos lugares, los cultos y las fiestas que venían tributándose a los héroes. A veces, ofrendábanse incluso sacrificios humanos a los espíritus de aquellos a quienes se consideraba dotados de poderes especiales. En algunos casos, la fiesta en honor del héroe era la más importante que la ciudad celebraba al cabo del año. Y las ciudades griegas, mientras pudieron gobernarse libremente, seguían invocando, en el juramento con que sellaban sus tratados, a los dioses y a los héroes.[33]

Las gentes de la época estaban muy lejos de profesar la desvaída concepción, mantenida por algún que otro literato, de que debía considerarse como “héroes”, sin limitación alguna, a todos los hombres buenos del pasado o a las figuras más o menos importantes de cualquier tiempo. Seguía firme en la conciencia la idea de que la exaltación a la dignidad heroica no era un honor reservado sin más a cualquier clase de hombres, sino un privilegio especial que premiaba las hazañas o las virtudes demostradas ya en vida por quien lo recibía. Ésta fue la conciencia inalterable con que durante el periodo del helenismo se enriqueció la pléyade de los héroes con las figuras más destacadas de la época.[34]

Y no siempre se aguarda a que la persona ensalzada muera para aclamarla como

“héroe”; en ciertos casos, se le quiere dar ya en vida como un anticipo a cuenta de la veneración que le será tributada después de la muerte. Ya Lisandro había sido proclamado héroe antes de morir, como galardón de su victoria, por los griegos redimidos por él de la supremacía de Atenas. La misma suerte corrieron, en la época helenística, algunos afortunados caudillos y poderosos reyes; entre los romanos, el primero a quien se tributaron honores de héroe en vida fue el helenófilo Flaminino. En esta época sigue ganando terreno la práctica realmente abusiva de tributar a hombres vivos el culto reservado a los héroes. A veces, es posible que fuera la admiración despertada por méritos realmente grandes la que moviera a los volubles griegos a otorgar estos honores a personajes todavía vivos. Pero a la postre, se convirtió en una costumbre casi rutinaria la de decorar con el título de héroe a toda suerte de personas vivas, incluso particulares, rindiéndoles honores de héroes y hasta fundando, en ocasiones, juegos anuales en homenaje a ellas.[35]

En los casos, sobre todo, en que se trataba de honrar a un mortal a quien el amor y el dolor de un rey llevaba a proclamar como héroe inmediatamente después de su muerte, a esta época parecíales todo poco en materia de pompa y de honores. Un ejemplo verdaderamente gigantesco de esto que decimos lo tenemos en las exequias fúnebres tributadas por Alejandro a Efestión.[36]

Estos excesos borraban casi las fronteras tradicionales entre la adoración tributada a los dioses y la veneración rendida a los héroes. Y asimismo se ha conservado noticia de casos en que el culto tributado por sus deudos a la memoria de ciertos muertos a quienes no había por qué incluir entre las filas de los héroes no desmerecía en nada, por su brillo o su fuerza, a la veneración debida a las figuras de rango heroico.[37]

Y no son solamente estos ejemplos los que permiten percibir la tendencia a exaltar, en general, el culto a los héroes y asimilar o poco menos a este culto la veneración tributada a los antepasados sin distinción. La misma tendencia se acusa, con palabras parcas para la posteridad, pero lo bastante elocuentes, sin embargo, en el gran número de inscripciones sepulcrales que saludan con el nombre de “héroe”, prodigado a troche y moche, a quienes no son más que individuos de familias corrientes. No cabe duda de que se trataba también de revestir al cadáver de una dignidad o importancia superiores cuando se hacía constar sobre la lápida funeraria que la ciudad había acordado rendir a este convecino suyo los honores de “héroe” después de su muerte; este hecho se da ya desde muy pronto en Tera y se repite más tarde, con cierta frecuencia, en otras ciudades. Otras veces, es una corporación la que declara “héroe” a uno de sus miembros, al morir, o la comunidad le concede esos honores a propuesta de uno de los individuos de ella. Se da, incluso, y no es ninguna rareza, el caso de que sea la misma familia, por sí y ante sí, la que nombra “héroe” a uno de sus miembros, en el momento

de su muerte o al cabo de algún tiempo; conocemos inscripciones en que el padre, en declaración expresa, proclama “héroe”, otras en que el hijo “heroifica” a sus padres, la viuda a su marido, etcétera.

No cabe duda de que cuando con tanta insistencia se aspiraba a asegurar a los seres queridos un rango, que los distinguiera de los muertos vulgares y corrientes, es que se cree en una existencia superior y más poderosa después de la muerte; y mucho más, naturalmente, allí donde el muerto, al entrar en mística comunidad con formas de vida superiores, pierde su nombre para adoptar el de un héroe venerado de largo tiempo atrás, o incluso el de un dios.

En todos los casos de que tenemos noticia, parece que la heroificación de determinados muertos por la ciudad, la corporación o la familia a que en vida pertenecieran se llevaba a efecto por su propia iniciativa y autoridad: el Oráculo de Delfos, sin cuyo consejo era difícil que las filas de los elegidos aumentasen, en la época anterior, con un nuevo héroe, no es consultado para estos efectos en el periodo a que nos estamos refiriendo, durante el cual decae profundamente su prestigio en todos los terrenos. En estas condiciones, confiado a sí mismo, el capricho corporativo y familiar no podía menos de ir ensanchando más y más las fronteras del mundo de los héroes. Hasta que, por último, estas fronteras desaparecen completamente. Había, en efecto, ciudades y comarcas en que se estableció la costumbre de conceder el honroso predicado de “héroe” a todos los muertos en general.[38]

Pero, aun prodigado con tal liberalidad, sigue conservando el nombre de “héroe”, a pesar de todo, un significado honroso. Es verdad que cuando un honor es conferido a todo el mundo sin distinción corre el peligro de convertirse en todo lo contrario. Sin embargo, en algunas que otras manifestaciones aisladas se trasluce aún la sensación popular de que sigue existiendo una diferencia entre el “héroe” y el muerto cuya memoria no se honra con este predicado. Del brillo que necesariamente hubo de perder el viejo concepto de “héroe” para que este nombre pudiera designar, no ya en casos excepcionales, sino como norma general, a todos y cada uno de los muertos, por fuerza debió de recoger algo el muerto mismo como tal, que le permitiera confundirse ahora con el “héroe” en una línea divisoria intermedia. Y, en efecto, esta dilapidación del nombre de héroe y la prontitud con que se lo prodigaba entre los muertos de todas clases son un indicio claro de que, en la baja antigüedad, la idea del poder y la dignidad de las almas de los muertos, lejos de decrecer, gana en fuerza.

No cabe ninguna duda de que también durante esta época se mantiene viva la fe en los vínculos que unen a la familia con los espíritus de sus antepasados y en la fuerza consoladora de estos nexos, como sigue practicándose, al igual que en los remotos tiempos, el intercambio de ofrendas funerarias por parte de los vivos y de bendiciones

por parte de los invisibles. Cierto es que son muy escasas las noticias que llegan a nosotros en testimonios expresos acerca de esta fe familiar serena y placentera en la pervivencia de las almas de los muertos y de sus manifestaciones en el curso habitual de la vida cotidiana.

Pero existe, además, otro modo más desazonador de comunicarse con las almas. Éstas pueden comparecer ante los vivos sin que nadie las invoque, y sólo los poderes mágicos son capaces de conjurar su fuerza, poniéndola al servicio de los vivos. Ambas cosas rigen, principalmente, con las almas inquietas arrancadas prematuramente a la vida por el destino o por la violencia de su propia mano, y con las que no han recibido solemne sepultura y no han sido entregadas debidamente a la paz de la tumba. Cierto es que esta época de mentes ilustradas no podía creer ya en los espectros, en los espíritus o almas errantes que flotan en torno a los lugares de su desventura y dan a conocer su presencia a los vivos de un modo poco grato. Pero también en estos tiempos de ilustración circulan entre el pueblo, que les dispensa entero crédito, las leyendas acerca de la existencia de un mundo de los espíritus y de las lúgubres apariciones e intervenciones de éstos en el mundo de los vivos.[39]

La combinación y la mezcla de la vida griega con la vida bárbara que hace que, en los siglos del helenismo, confluyan y se exalten mutuamente estas y otras quimeras procedentes de todos los confines del mundo, da también vida, alimentada más por fuentes extranjeras que por influencias interiores, a la creencia en sortilegio de los espíritus y la conjuración de las almas, prácticas correspondientes a una disparatada teoría acerca del ser y la vida del alma libre del cuerpo, que en esta época se desbordan como enfangado y poderoso río de superstición.

Empezó a borrarse de la turbia mirada de la época el elevado mundo de los dioses de la antigua Grecia; poco a poco, iba ocupando el lugar de éstos un tropel de ídolos extranjeros y de poderes demoniacos de bajos vuelos. Y, en medio del caos de este pandemónium helénico-bárbaro encontraron también cabida, como era natural, las huestes de las almas en pena. Los espectros vivían aquí a gusto, rodeados de imágenes afines a ellos, entre las que los propios dioses no eran ya sino espectros.

En la invocación de los dioses y los espíritus, rara vez faltan ahora los espectros de las almas. En los libros de magia greco-egipcia han llegado a nosotros algunos vestigios de la teoría de la conjuración de los espíritus. Botones de muestra de la aplicación práctica dada a estas creencias supersticiosas las tenemos en las fórmulas incautatorias y en los exorcismos garrapateados en laminillas de plomo o de oro que, en gran número por cierto, se han encontrado en las tumbas en que se enterraban, por considerarlas como el asiento de los espíritus malignos que se trataba de conjurar. De un modo casi regular, vemos que en ellos se menciona a las almas en pena al lado de aquellos

espíritus a quienes se conjura para tomar venganza del enemigo o castigarlo y causarle daños. Esto indica que se reconoce a las almas de los muertos el poder y la voluntad de intervenir en la vida de los hombres, entorpeciéndola y dañándola, ni más ni menos que a las otras potencias espirituales del cielo y del infierno en compañía de las cuales se invoca a aquéllas.

El culto de las almas, con todos los excesos de que aparece rodeado en esta época, no brindaba el menor asidero a las ideas acerca de una existencia que pudiera estarles reservada a las almas de los muertos, de por sí e independientemente de sus relaciones con los vivos. Quien cavilase acerca de esto o sintiese inquietudes o deseos de información en este sentido, podía dirigirse a las doctrinas de los teólogos y los filósofos o a las imágenes y las historias de la poesía y las leyendas de los antiguos.

También en esta época posterior siguió grabada, sin embargo, en la fantasía popular a pesar de lo mal que se compadecía con las premisas de la adoración y la alimentación de las almas encerradas en su tumba, a que respondía el culto de estos tiempos, la creencia en un reino de las almas enclavado en una vaga lejanía y a donde iban a parar las sombras impotentes de quienes se alejaban de la vida. Y esta creencia debía de hallarse, además, muy difundida, pues no en vano los poemas homéricos, cuyos relatos tanto contribuyeran a crear y desarrollar estas ideas, seguían siendo, en esta época, los primeros libros de lectura de la infancia y de ameno estudio en la juventud y la vejez. La furiosa indignación con que los filósofos, lo mismo los de la escuela estoica que los de la disciplina epicúrea, reaccionan contra esta fe nutrida por la poesía homérica es un signo harto evidente de la fidelidad con que seguían profesándola la gran mayoría de las gentes no dotadas de una cultura filosófica. Y, en efecto, vemos cómo los autores de una época posterior no dan por descartadas, ni mucho menos, las ideas acerca del Hades, sino que todavía las reconocen como vivas y cotizadas entre el pueblo.

Los poemas teológicos y semifilosóficos de esta época rivalizan en pintar, cada cual con arreglo a sus premisas y a sus miras, lo que era la vida de las almas encerradas en lo profundo. Sin embargo, estas pinturas acerca de la vida en el reino de las almas, que a la postre le sirvieron a Virgilio para trazar su minucioso y bien ordenado cuadro, no pasaban de ser ejercicios o juegos de un ingenio más que sutil, ni pretendían tampoco ser otra cosa. No es probable que existiera una fe popular profunda y precisa, en este terreno del que se mantenía alejada con definiciones dogmáticas la religión del Estado.

Más bien cabría pensar que, siguiendo la hipótesis de una reunión de las almas en el reino gobernado por los dioses del averno, pudiera haberse desarrollado entre el pueblo, en esta época, la fe en una justicia conmutativa ejercida en la otra vida sobre los muertos. El hombre oprimido y maltratado por la vida tiende de buena gana a pensar que también a él le está reservada en el otro mundo la dicha que la vida terrenal le

niega; no importa a su consuelo que este otro mundo se halle situado más allá de toda realidad y de toda experiencia. Quien adore devotamente a los dioses puede estar seguro de que en el reino de las almas recibirá la recompensa que con tanta frecuencia le niega o le escatima el mundo de los vivos.

Si realmente llegó a difundirse y afianzarse en esta época, más que en las anteriores, esta certeza en una justicia conmutativa, en la recompensa de los piadosos y el castigo de los impíos en el más allá, a ello debió de contribuir considerablemente el culto tributado a las deidades subterráneas en los misterios del Estado y por parte de algunas corporaciones religiosas. Como es también probable, de otra parte, que el convencimiento de que al llegar las almas a la otra vida experimentarían la mano justiciera de los dioses, contribuyera a engrosar constantemente la afluencia de fieles a estos misterios, que brindaban el camino de salvación para las almas en el más allá.

Hay razones para dudar de que las lúgubres fantasías sobre el infierno del Hades, los perennes tormentos dados a las almas de los condenados bajo el fuego eterno y todos los detalles truculentos que los autores posteriores se complacen en describir fuesen nunca más que quimeras con las que ciertos conventículos trataban de asustar a sus fieles. Probablemente encontrarían mayor crédito las gozosas y alegres imágenes del "lugar de delicias" que la muerte reservaba a los infelices hijos de los hombres. Homero, maestro de todos, habíase encargado de grabar estas imágenes en la imaginación de las gentes. El inmortal poeta concebía los Campos Elíseos como un lugar situado en la superficie de la tierra al que, en casos excepcionales, el favor de los dioses podía transportar a algunos hombres, sin privar de vida a su cuerpo, para que disfrutasen allí de una dicha eterna, no ensombrecida por la amenaza de la muerte.

Quien creía en los Campos Elíseos como un lugar de promisión en el que estaban llamados a reunirse después de la muerte todos los hombres que habían llevado una vida grata a los dioses, no podía ver en ellos ni en las Islas de los Bienaventurados emplazadas en las profundidades de la tierra otra cosa que lugares destinados a recibir a las almas libres de sus cuerpos. Ésta era, en efecto, la concepción usual en tiempos posteriores.

Las ideas de las gentes, en este punto, no llegaron, sin embargo, a fijarse. Es casi seguro, por ser lógico, que la fantasía seguiría buscando las Islas de los Bienaventurados, morada de los espíritus predilectos, en las remotas lejanías aún no descubiertas, aunque de vez en cuando se hicieran intentos para descubrir y mostrar a los vivos el camino que conducía hacia ellas. El más conocido de estos intentos es el atribuido a Sertorio.[40]

¿Y por qué habían de permanecer por siempre ignoradas e inabordables, en la redondez de la tierra que aún brindaba tanto campo a la exploración y a los

descubrimientos, estas islas misteriosas, albergue de los espíritus, cuando existía en pleno mar Negro, conocida y visitada con frecuencia por hombres vivos, la isla en que moraba Aquiles, el más ilustre ejemplo de héroe transportado a un lugar de eterna ventura y juventud eterna? Durante largos siglos, en efecto, pasó la isla de Leuce por ser una especie de Campos Elíseos particulares, reservados a Aquiles y a unos cuantos héroes escogidos, y los visitantes ponían la planta en ella, al desembarcar, llenos de medroso respeto.[41] Creíase percibir allí, de un modo directo y a través de los sentidos, algo de la misteriosa existencia de los bienaventurados espíritus.

La creencia en la posibilidad de que ciertos hombres gozasen del milagroso tránsito a una vida inmortal, en eterna unión del alma y el cuerpo, no podía morir del todo, por muy prosaica que fuera la época, cuando se veía confirmada de un modo tan tangible, por el testimonio de los ojos. Y en cuanto a los bienaventurados destinados a morar eternamente en las grutas, estaban presentes por doquier los ejemplos de Anfiarao y Trofonio, a quienes seguía tributándose adoración y culto. Y más de una leyenda popular hablaba del tránsito de bellos jóvenes arrebatados a la vida terrenal para dotarlos de vida eterna en el reino de las ninfas y los espíritus.

Pero la época del helenismo jactábase, además, de haber presenciado todavía más de un milagro de éstos.[42] A partir del momento en que se tributaron honores divinos a los reyes de los reinos macedonios del oriente y a sus consortes, siguiendo el ejemplo instituido por el propio Alejandro, la fábula se atrevió a sostener que aquellos divinos seres reinantes no morían al final de su carrera sobre la tierra, sino que eran, simplemente, "arrebatados" por la divinidad para que siguiesen viviendo en otros lugares.

Es propio de dios, como todavía proclama claramente Platón, vivir eternamente, en inseparable unión de cuerpo y alma. Y que entre los griegos y los semigriegos la fe popular no cerraba el paso a la creencia de que los favoritos de sus sueños, tal como Alejandro Magno, no estaban expuestos a la muerte, sino que desaparecían simplemente para seguir viviendo en un reino aparte una interminable vida corpórea, se demostró bien claramente cuando, a comienzos del siglo III d.C., reapareció en Mesia un Alejandro, que, rodeado de un cortejo de bacantes, recorrió aquellas tierras, encontrando por todas partes la fe en su identidad con el gran rey de la leyenda, ni más ni menos que ocurriera antes con el emperador Nerón, no muerto, sino simplemente ausente y reaparecido sobre la tierra. Y cuando Antinoo, el bellísimo y juvenil amado de Adriano, desapareció ahogado entre las olas de un río, se consideró al desaparecido, elevado ahora a los altares de los dioses, no como muerto, sino como transportado a la eterna vida.[43]

La fe de la época seguía considerando como un privilegio concedido solamente a

muy pocos, a los favorecidos por la milagrosa gracia de los dioses, esta continuación ininterrumpida de la vida anímico-corpórea disfrutada sobre la tierra en un lugar oculto, morada de la bienaventuranza, que es la primera forma en que se revela a la conciencia griega la idea de la inmortalidad del hombre. La inmortalidad del alma humana como tal, por virtud de su propia naturaleza y contextura, como la chispa imperecedera de dios encendida en el cuerpo del hombre, no llegó a ser jamás, en Grecia, objeto de la fe popular. Y si, alguna que otra vez, nos encontramos con algún eco de esta fe aun allí donde se manifiesta, indiscutiblemente, la mentalidad del pueblo, es que se han destilado hasta las más profundas e incultas capas de éste algunas gotas de las doctrinas teológicas o de la filosofía más difundida y más general. Pues la idea de la inmortalidad seguía siendo, en realidad, patrimonio privativo de la teología y la filosofía.

En el mundo de ideas del pueblo griego, al llegar a las postrimerías de su madurez, la fe en la pervivencia del alma humana después de la muerte del cuerpo manteníase en vigor, revistiendo simultánea y conjuntamente todas las formas y modalidades por las que había ido pasando a lo largo de todas las etapas de su desarrollo. No se interpuso ningún dogma religioso estatuido que se encargara de plasmar, en definitiva y con carácter exclusivo, una cualquiera de aquellas formas o ideas, haciéndola triunfar a costa de las demás.

Si nos echamos a pasear mentalmente por delante de las largas filas de sepulturas antiguas que bordean los caminos de Grecia y nos detenemos a leer las inscripciones grabadas en sus lápidas, tal como de éstas han pasado a los arsenales de nuestra epigrafía griega, lo primero que nos sorprende es comprobar cuán completo es el silencio que la inmensa mayoría de estas inscripciones guardan con respecto a todo lo que sean esperanzas o expectativas de una vida del alma después de la muerte. Casi todas ellas se contentan con indicar el nombre, patronímico, el del padre y (cuando se trata de un lugar lejano) el de la patria del difunto. En algunos sitios, la costumbre del país añade, si acaso, un “adiós” de despedida. Aquellas que, por excepción, tienden la vista hacia el más allá la posan, generalmente, en una vaga tierra de promisión situada muy por encima de toda experiencia y de toda sobria y serena reflexión. Y, por lo general, quienes abrigan tan levantados pensamientos sienten la necesidad de expresarlos en verso y en elevado tono.

Muy rara vez recoge esta poesía funeraria aquella sencilla y arcaica concepción a que se aferraba la mentalidad homérica y que, sin dar rienda suelta a los deseos ni a las quejas, ve al alma del difunto perderse en las riberas del Erebo. La fórmula más frecuente y tradicional es la de las palabras “descansa en paz”, aplicadas en rigor al muerto que allí yace, pero que también aluden al “alma” que ha volado hacia el Hades.

Pues sigue en pie la idea de que existe un reino de las almas, el Hades, destinado a recibir a los muertos: el mundo gobernado por los dioses subterráneos, el palacio de Perséfona, morada de la noche sin comienzo ni fin. Aquellos a quienes alberga llevan, según se los imaginan los vivos, una vida a medias solamente entregados al "olvido", cuyo trago ensombrece la conciencia del alma. Allí se congregan "los más"; y si algo consuela a quien se muere es la vaga conciencia de que, al llegar a lo profundo, será saludado por los suyos que murieron antes que él.

A esto se añaden algunas otras ideas más rigurosas. Se alude, de vez en cuando, a un tribunal encargado de dividir, allá abajo, a las almas en dos campos, probablemente, en tres, con arreglo a los méritos por ellas contraídos en su paso por la tierra. El pensamiento no se detiene en la desventura de los condenados, que la poesía teologizante se complacía en pintar. La inocencia de las gentes no necesitaba recrearse farisaicamente en los tormentos de los pecadores para estar segura de la recompensa que sus propias virtudes habrían de encontrar. No encontramos, en este paseo por delante de las inscripciones funerarias, el menor rastro de esa tortura del arrepentimiento ni de ese temor por sí mismo de que los teólogos rodean la conciencia del pecado. El alma confía en conseguir lo que se cree con derecho a esperar: entrar en las filas de los "bienaventurados", ser transportada a una de las islas en que éstos moran, o entrar en los Campos Elíseos, residencia eterna de los héroes, de los semidioses. Es muy frecuente ver expresadas estas esperanzas, generalmente en palabras breves, llenas de promesas. Rara vez nos encontramos con inscripciones que se recrean en pintar las delicias que al muerto le aguardan en la otra vida, donde nos lo presentan, muchas veces, rodeado de las almas de los "devotos", a quienes, en múltiples y diversos giros, sonríe la esperanza de una vida eternamente venturosa.

Pero también nos encontramos, en ocasiones, con la idea de que la pléyade de los devotos se halla sustraída por entero a las sombras del averno. Y es tal y tan variada la reiteración con que al difunto se le desea y augura la residencia en el cielo, en el éter luminoso, en el mundo de las estrellas, que probablemente esta fe en el tránsito del alma incorpórea a las regiones supraterrenales deba considerarse como la más difundida, en estos tiempos posteriores, entre aquellos cuya imaginación se entregaba a ideas más o menos claras y precisas sobre el más allá. Esta fe, que coloca al alma en la proximidad de los cuerpos celestes y hasta en comunidad con ellos, tiene sus raíces tanto en las intuiciones religiosas como en las especulaciones filosóficas, raíces que, adentrándose profundamente en el pasado, se extienden y fortalecen al llegar esta época, principalmente, sin duda alguna, bajo el influjo de las versiones populares en que se recoge la teoría de los autores estoicos acerca del "hálito" vivo del alma humana y de su tendencia a ascender hacia las regiones superiores.

Rara vez el aliento de la reflexión va más allá de la expresión de esta esperanza de que el alma ascienda a las alturas celestiales, expresión que, además, en muchos casos se ve ya claramente que no es otra cosa que un tópico detrás del cual no se esconde ninguna significación real. Apenas si, de vez en cuando, se trasluce un atisbo de pensamiento filosófico-teológico en la apelación del alma como "inmortal" (para quien la muerte no es más que un sueño). Son muy escasas las inscripciones que expresan o acusan la doctrina de los teólogos y los filósofos teologizantes acerca de la naturaleza divina del alma, de su corto peregrinar por la vida corpórea y del destino que la llama a volver a la existencia incorpórea de los dioses. Ninguna delata claramente la creencia en la transmigración de las almas. Ni se encuentra tampoco rastro de una influencia de la doctrina platónica, en particular.

No se inspiran en una enseñanza filosófica, sino en las ideas de la religión popular quienes confían en alcanzar una vida venturosa después de la muerte gracias a los especiales cuidados de un dios, probablemente aquel a quien en vida consagraron más asiduo y reverente culto. Tienen su confianza puesta en que este dios los llevará de su mano a la tierra prometida. Quien "tiene por guía y protector a un dios" puede esperar confiado en el porvenir. La deidad más frecuentemente invocada como conductora de los muertos, en compañía de Hermes, su mensajero, es la propia Perséfona. Tal vez deba verse en esto como una reminiscencia de las esperanzas despertadas y cultivadas por los misterios eleusinos y otros de la misma índole, esperanzas que, fuera de estos casos, rara vez cobran expresión en estas inscripciones. La inscripción sepulcral de un hierofante de Eleusis, "que ha pasado a vivir entre los inmortales" —inscripción procedente, cierto es, de una época ya muy tardía—, ensalza como un misterio revelado por los dioses la antigua sabiduría, ilustrada en tiempos anteriores por leyendas como la de Cleobis y Bitón,[44] según la cual "la muerte, lejos de constituir un mal para los mortales, es una dicha para ellos". Una filosofía de turbio sentido se apodera, en estos tiempos postreros del politeísmo, de aquellos misterios, cuyo significado originario no encerraba nada contrario a la vida.

Se percibe un acento misterioso en las inscripciones en las que se desea o promete al muerto la suerte de no beber en el reino de las almas el agua del olvido, de que el dios del averno derrame sobre él el agua fría, de que la fuente de Mnemosina, el baño de la inmortalidad, le recree para siempre, manteniendo indemne en él la memoria y la conciencia, condición primordial de toda vida plena y venturosa. Parece verse en esto la alusión a las promesas de determinados cultos secretos a quienes el difunto se confiara, cuando aún vivía, a las potencias de la vida y de la muerte. La alusión es clara cuando la inscripción invoca, en vez del Aidoneo griego, a Osiris, el señor egipcio de las almas. "¡Ojalá Osiris derrame sobre ti el agua fría!", reza la elocuente fórmula de feliz augurio

que gustan de repetir las inscripciones de tiempos posteriores.

Por lo demás, rara vez se encuentra en las inscripciones sepulcrales una alusión a los numerosos cultos secretos de esta época postrera que prometían a sus fieles la eterna bienaventuranza. Sólo una vez se alude a la gracia, eficaz también después de la muerte, con que pueden beneficiarse los iniciados en los misterios de Mitra.

No son oscuras promesas, sino experiencias reales las que fortalecen la fe de los deudos a quienes su familiar muerto se les aparece claramente en sueños, viniendo así a probarles claramente que su "alma" no ha sido derruida por la muerte. La más antigua prueba de la fe en la pervivencia del alma es la que más largo tiempo conserva su fuerza persuasoria. Grandes y altas cosas espera el discípulo del alma de su maestro arrebatado por la muerte, a quien pide en sus oraciones que siga asistiéndolo en el ejercicio de su práctica médica, como en vida lo hiciera; puedes hacerlo, ahora que gozas de una vida divina (inscripción de Pérgamo).

Hállanse bastante difundidas, como se ve, bajo múltiples modalidades, las esperanzas en una vida intensa del alma separada del cuerpo por la muerte. Pero no llegan a cobrar una forma única, dogmáticamente plasmada y fija. Y a nadie le está vedado dar oídas en su fuero interno e inequívoca expresión sobre su lápida sepulcral a pensamientos divergentes de los usuales, aunque conduzcan al polo opuesto de los inspirados en aquellas esperanzas.

No es nada raro que en las inscripciones funerarias se deslice un "si" dubitativo delante de las palabras llamadas a expresar aquella esperanza o expectativa de vida consciente, de plena sensación reservada a los muertos, de la recompensa prometida a las almas por sus virtudes: "si es que allá abajo existe todavía algo": este giro y otros parecidos son bastante frecuentes, en las inscripciones.

Y algunas llegan aún más allá, pues descartan resueltamente toda duda, para proclamar de un modo terminante que la muerte es el término de toda vida para el hombre. Lo que cuentan del Hades y de sus horrores y consolaciones no pasan de ser fábulas de poetas; las sombras y la nada: he aquí lo que nos aguarda allá abajo. El muerto se torna en ceniza o en tierra; los elementos de que estaba formado recobran lo que era suyo; el hombre tenía la vida prestada y en la muerte la restituye; nadie puede poseerla perdurablemente. Con la muerte, paga su tributo a la naturaleza. Las dolorosas quejas y acusaciones de quienes sobreviven contra la muerte, la salvaje, la implacable, la desalmada, que les ha arrebatado brutalmente, como una bestia de presa, lo que más querían, acusaciones y quejas tan frecuentes en las piedras sepulcrales, no dejan abierto ni un resquicio a la esperanza en la conservación de la vida extinguida.

Pero esas quejas, nos dicen otras, de nada sirven, ni para el muerto ni para los que viven; nadie retorna de la tumba; la muerte obliga a los hombres a despedirse para

siempre, sin esperanza de nuevo encuentro. Ante ella, cabe resignarse. “Consuélate, hijo mío, pues nadie es inmortal”, reza la fórmula popular de la resignación grabada sobre muchas tumbas. “Hubo un tiempo en que aún no era, luego fui, ahora he dejado de ser: aquí acaba todo”, dice en más de una losa el muerto a los vivos, que pronto conocerán su misma suerte.

“¡Vive!” —grita el cadáver a quien lee su lápida— “Nada hay para nosotros, los mortales, más dulce que esa vida bajo el Sol”. Es como el último pensamiento que evoca la vida terrena desde la tumba. El cuerpo muere, la personalidad se extingue: lo único que queda es, sobre la tierra, el recuerdo de las virtudes y los hechos del que ha muerto. Y aún pervive entre los vivos, con mayor fuerza que en los vacuos sones de la fama, quien al morir deja hijos y nietos. A esta bendición siguen ateniéndose muchos aun en los tiempos tardíos, con un sentido auténticamente antiguo, sin necesitar ni buscar otro pensamiento que los consuele de su propia e irremediable naturaleza mortal.

3. El final

Pero la mentalidad antigua sólo vibra en fugaz resplandor alguna que otra vez, muy raramente. La cultura antigua, que dio raíz e impulsó a ese modo de pensar, camina hacia la tumba. En el tránsito del siglo III al IV entra en su agonía. Una decadencia general de las fuerzas, el marasmo de la ancianidad, venía anunciándose desde hacía ya largo tiempo entre las huestes mal avenidas que formaban la población del vasto círculo cultural heleno-romano, por cuyas venas fluía, ya muy diluida, la noble sangre del auténtico tronco griego y latino.

La degeneración irrumpe, ahora, con fuerza incontenible. Fue el desfallecimiento interior el que hizo que el asalto exterior de las potencias extrañas resultase fatal para el mundo antiguo. En el occidente, para gloria y beneficio de los nuevos procesos históricos, se derrumba lo caduco más a fondo y con mayor rapidez que en el oriente helenizado. No porque aquí lo viejo estuviese menos podrido y carcomido. La mano temblorosa, el espíritu decadente se advierten claramente en todas las manifestaciones de los últimos resplandores de vida en que aún nos hablan el arte y la literatura del helenismo agonizante.

El agotamiento de las fuerzas vitales que un día hicieron florecer la peculiar personalidad de Grecia se acusa en la distinta posición que el individuo ocupa ahora ante la vida y la totalidad de la vida visible ante un reino de poderes invisibles y solamente intuidos. La época, la sazón del individualismo han pasado. Ya no se aspira a la liberación del individuo, a pertrechar a éste contra todo lo que no sea él mismo y no caiga dentro de los dominios de su libre decisión e iniciativa. El hombre ya no es, individualmente, lo bastante fuerte, ya no deberá volver a serlo, para confiar en su propia razón, consciente de sí misma; es necesario que le guíe la autoridad, una autoridad que impone a todos los mismos deberes. El racionalismo ha muerto.

Desde fines del siglo II se produce y acusa con rasgos cada vez más fuertes una reacción religiosa, que va pasando cada vez más a primer plano en los tiempos posteriores. La propia filosofía se convierte, a la postre, en una religión, que va a beber en las fuentes de la intuición y la revelación. El mundo invisible se impone al reino de la vida terrenal, delimitado por fronteras restrictivas y moderadoras. Ya el alma no mira, animosa y confiada, a lo que pueda esconderse detrás de la nube de la muerte. La vida parece reclamar un complemento. Su marchita ancianidad no le permite confiar ya en un rejuvenecimiento sobre la tierra. Esto hace que arrecien los anhelos y las nostalgias que el hombre, cerrando los ojos, pone en otra existencia, aunque se produzca más allá del mundo de los vivos, conocido y cognoscible para él.

El alma se llena de esperanzas y de anhelos, pero también de temor ante lo incierto de los misterios pavorosos. Jamás en el transcurso de la historia y la cultura antiguas se aferraron los hombres a la fe en la inmortalidad del alma después de la muerte con tanto fervor y tanta angustia como ahora, en los últimos instantes del mundo antiguo, en que este mismo se disponía a exhalar su último suspiro.

Estas trémulas esperanzas en la inmortalidad, difundidas en las extensas capas del pueblo y sustentadas más en la fe que en el pensamiento, acuden a buscar su satisfacción en ritos y prácticas religiosas que encomiendan a los fieles de estos ritos secretos más apremiantemente aún que el culto cotidiano de la ciudad, a los dioses encargados de salvar su alma y garantizan o prometen garantizar a sus devotos copartícipes la eterna bienaventuranza que tan afanosamente buscan. Reviven de nuevo, en esta época, los misterios de Eleusis, consagrados por la tradición; la secta de sus adoradores se mantiene viva hasta fines del siglo IV. Y también los conventículos órficos debieron de agrupar a sus fieles durante largo tiempo. El oriente helenizado conoció y practicó una serie de orgías de análogo carácter.

Las religiones procedentes del extranjero atraían también en gran número a los griegos, en aquella mezcolanza de pueblos que era el oriente; más todavía que los cultos tradicionales de Grecia. Los dogmas y preceptos que obligaban y ataban al hombre, que captaban firmemente en sus redes al débil individuo afanoso de salvación, abundaban mucho más que en la fe de los griegos en estos cultos exóticos en los que el rígido aferramiento a las ideas de un remoto pasado y a los ritos más arcaicos parecía garantizar la sagrada certeza.

Todos ellos exigían una entrega incondicional a su dios y a sus sacerdotes, la renuncia a un mundo que se enfrentaba dualísticamente con lo divino y a sus placeres, la purificación y la santificación ceremoniales, la expiación y el ascetismo. Preparaban así a los fieles para el bien más alto que podían prometerles como premio a su devoción, para una vida bienaventurada y eterna lejos de este mundo de impurezas, en el reino de los santos y los consagrados a Dios.

Estos misterios exóticos brindaban también el ansiado elemento a la fe en una venturosa inmortalidad; esto hacía que las gentes se apresurasen a recibir sus promesas de salvación, tanto más acuciosamente cuanto más abigarrada y grandilocuentemente, en ceremonias y actos simbólicos que contrastaban con la sencillez de los cultos griegos tradicionales, apuntaban estos ritos extranjeros, o parecían apuntar, a vagos y confusos misterios, al poder de los dioses nimbados por dichos cultos, prometiendo lograr por medios mágicos incluso lo increíble y lo inaudito. Mucho tiempo hacía que el culto de las deidades egipcias encontraba gran predicamento en oriente y en occidente; y estos ritos mantuviéronse, y siguieron extendiéndose más y más hasta los últimos tiempos de

la fe antigua. Más tarde, se incorporaron a ellas las deidades sirias, el culto frigio-tracio de Sabacio, Etis y Cibeles y la adoración persa de Mitra, pero sin que llegaran a echar raíces tan hondas ni a extenderse, como aquellos otros, por todo el vasto imperio.[45]

La cultura superior de estos últimos tiempos, crédula y milagrera, no repugnaba, ni mucho menos, la participación en estos ritos y ceremonias santificadoras, en otro tiempo reservadas, por lo general, a las capas bajas del pueblo. Las gentes de la época dotadas de una refinada cultura sabían, por el contrario, buscar en esta misma cultura una justificación de todo lo que había de misterioso e inexplicable en aquellos ritos, incluso cuando aparecían revestidos del ropaje más sensual.

Este renacimiento de los afanes religiosos del pueblo aparecía acompañado por un movimiento ideológico de retorno a la filosofía de Platón y a su sabiduría, ahora orientada hacia lo religioso. Las doctrinas de las escuelas y sectas extranjeras revelaban, no pocas veces, la influencia del platonismo. La especulación neoplatónica, a la que la cansada ancianidad del helenismo supo aplicar todavía tanta sutileza, tanto ingenio y tanta sagacidad (aunque recubiertos de una rozagante maleza de escolásticas extravagancias), llena los últimos siglos de la vida del pensamiento griego.

También el neoplatonismo tiende, en su rasgo fundamental, a hacer que el hombre se vuelva de espaldas a lo que es su vida natural, a desplazarlo violentamente hacia el mundo puramente espiritual del más allá, y esto era precisamente lo que le permitía recoger y colmar las nostalgias de su tiempo. El monótono tema de esta filosofía, tratado en las más diversas variaciones, consiste en exponer cómo, partiendo del Ser primigenio Uno y Primero, colocado por encima de toda existencia y de todo pensamiento, proyectado en innumerables irradiaciones y, a pesar de ello, mantenido eternamente intacto e indemne, se desarrollan en ininterrumpida cadena el mundo del pensamiento y de las ideas y conceptos puros en él contenidos, el mundo de lo anímico y el de lo material, y cómo luego, al impulso de la nostalgia, del anhelo irreprimible, todo lo creado se remonta de nuevo hacia la fuente primera del ser. La persistencia de lo causado en su causa, la derivación de ésta y el retorno a ella hacen que cuanto acaece se desarrolle en la concatenación de causa y efecto. Lo que en el curso de la trayectoria de la naturaleza, irradiando de lo Uno, se aleja cada vez más de ello hasta llegar a la oscuridad y la corrupción de la materia, tan pronto como arriba al ser humano retorna conscientemente, a través de la ética y la religión, al Uno, infaliblemente puro y eterno. Lo divino no desciende aquí abajo; es el hombre quien tiene que esforzarse en llegar a la altura y la lejanía divinas, para unirse allí con el Uno antes de toda pluralidad. Esta unión puede lograrse en el pensamiento puro del espíritu humano y, más allá de esto, en la misteriosa armonía de lo individual vivo con lo Primero, lo Suprarracional, en el éxtasis, que está por encima de la razón. Puede lograrse al terminar la cadena de las

reencarnaciones, al cabo de la cual el alma pura, lo que hay de divino en el hombre pasa a formar parte de la divinidad del todo.

Evasión del mundo, y no una acción encaminada a mejorarlo: he aquí lo que enseña y postula esta filosofía de los últimos años de Grecia. El alma aspira a cuanto es división y particularismo en el ser para elevarse a la luz no refractada de la unidad divina de vida. El universo, este mundo visible de los cuerpos, es bello, nos dice Plotino, como obra e imagen de la divinidad, presente en él por sus actos. Un último rayo de sol del helenismo agonizante rompe las tinieblas, con las palabras con que este filósofo de las postrimerías de Grecia rechaza el odio contra el mundo de las doctrinas gnóstico-cristianas. Lo feo, dice Plotino, es ajeno y repugnante tanto a dios como a la naturaleza. Sin embargo, el alma no puede ya morar en el reino de la belleza plasmada. Tiene una conciencia tan profunda de que desciende de lo suprasensible, de su divinidad y eternidad, que, remontándose por sobre todo lo plasmado, sólo puede aspirar hacia lo Uno, hacia lo que existía antes del mundo y sigue existiendo al margen de él.

Esta filosofía, a pesar de que interiormente se volvía de un modo resuelto e incondicional contra los impulsos vitales de la antigua Grecia, contra la alegría de vivir y la gozosa compenetración con el mundo que animaban tradicionalmente a los griegos, creíase llamada a desempeñar un papel en la lucha contra la nueva corriente religiosa, que avanzaba con fuerza incontenible, como un río desbordado, y en defensa de la antigua fe y la antigua cultura, a las que la unían indestructibles vínculos.

Sus más entusiastas y decididos partidarios, y a la cabeza de ellos el propio emperador, el último que profesó la fe antigua, lanzáronse ardorosamente a la lucha, teniendo como portaestandarte al genio del antiguo helenismo y de la fe tradicional de los griegos. Y cuando la batalla se dio y se perdió, todo el mundo pudo ver claro que lo que, atado al caballo, precedía a los entusiastas guerreros de la fe antigua no era otra cosa que un cadáver, un espíritu ya muerto, que, como el Cid Campeador en la lucha contra los moros, aún daba batallas desde la tumba.

La religión de los antiguos, y con ella toda la cultura del mundo griego, había muerto irremediablemente, y nadie podía hacerla resuscitar. Una nueva fe, incomparablemente mejor dotada que todas las religiones anteriores con la fuerza necesaria para llevar la angustia y la alegría del arrepentimiento a los corazones deprimidos por la conciencia del pecado y hacerlos comparecer, contritos, ante la caridad divina, salió y quedó victoriosa. Y es que el mundo nuevo que se estaba formando necesitaba de ella.

Y, sin embargo, ¿puede decirse que el helenismo había quedado liquidado por entero, muerto para siempre? Mucho, tal vez demasiado, de la sabiduría acumulada en su ancianidad seguía viviendo en las manifestaciones especulativas de la fe cristiana. Y

en toda cultura moderna formada a base del cristianismo y junto a él, en toda ciencia y en todo arte, vive mucho de la fuerza del alma griega y de la plenitud del pensamiento helénico.

La forma externa, el cuerpo del helenismo han desaparecido; pero su espíritu es imperecedero. Y es que lo que un día vivió con plenitud de vida en el pensamiento de los hombres jamás muere por entero: sigue viviendo en el mundo de los espíritus; incorporado a la vida espiritual de la humanidad, cobra también una especie de inmortalidad, propia y peculiar suya. La fuente del pensamiento griego sigue fluyendo todavía, calladamente, en la vida del mundo. Su fuerza no es siempre la misma, ni es el mismo tampoco el sitio en que mana. Pero jamás se ciega; desaparece, a veces, para reaparecer siempre; se oculta en ocasiones, para salir de nuevo a la luz. *Desinunt ista, non pereunt.*[46]

Notas

I. La fe en el alma y el culto del alma en los poemas homéricos

[1] [Eurípides, en su tragedia *Polyeidos*, de la que sólo algunos fragmentos han llegado a nosotros.]

[2] [El cabello es considerado como el sitio en que reside la fuerza del hombre (baste recordar la leyenda de Sansón), pasa por ser un símbolo de la vida y por eso —como ofrenda representativa, que hace las veces de los antiguos sacrificios humanos— es consagrado a los muertos y, en general, al dios cuya protección especial se invoca (cfr. el relieve sacral del Tebas ftiótico, reproducido en *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuad. 13-14, fig. 121).]

[3] Juegos funerarios en honor de Amarinqueo: *Il.,* 23, 630 *ss.;* en honor de Aquiles: *Od.,* 24, 85 *ss.* En *Od.,* 24, 87 *s.* se alude a esta clase de juegos como costumbre muy generalizada. En la poesía posterior abundan las descripciones de estos juegos funerarios en la época heroica.

[4] El hacer esto es deber de los más próximos parientes, de la madre, de la esposa. ¿Es que ordinariamente se pensaría en la liberación del "alma" mediante estos actos? La pupila del ojo estaba considerada como sede del alma. En algunos pueblos existe la creencia de que se le deben cerrar los ojos al difunto para que no pueda seguir viendo y atormentando a nadie. También la captación del último aliento salido de la boca del muerto significa la liberación del "alma": Virgilio, *Eneida,* 4, 684 *s.* [La versión de este pasaje, tal como la da Voss, es ésta: "Dame acá, que le lave la herida en la corriente; y si aún sale el alma por el aliento, se la aspiraré".] Y cabe recordar también, a este propósito, los versos de Leneo:

> Cuando la vida se quiebra entre los gozosos griegos,
> Cuando un amigo se rinde al golpe de la muerte,
> Hay que besarle, absorbiendo su último aliento.

La psique se escapa por la boca: *Il.,* 9, 409 ("Cuando, entre los seminoles de la Florida, moría una mujer al dar a luz, se le colocaba al niño encima de la cara para que captase su fugitivo aliento *(spirit),* aspirando con él la fuerza y la sabiduría necesarias para su vida futura": Tylor, *Primitive Culture,* I, p. 391). [Cfr. acerca de este punto, Otto, *Die Manen,* p. 34.]

[5] Se coloca el cadáver con los pies vueltos hacia la salida (*Il.,* 19, 212). El sentido de esta costumbre aparece expresado con ingenua claridad en un relato sobre las costumbres de los pehuenches de América del Sur, en Pöpping, *Reise in Chile, Peru,* etc., I, p. 393: también en este pueblo primitivo sacan

al cadáver de la choza con los pies hacia adelante, "pues si se sacara al muerto en otra posición habría el peligro de que su espectro errante volviese a entrar".

[6] Los diversos actos del velorio hasta el planto aparecen resumidos en *Il.*, 18, 343-355.

[7] No sabemos hasta qué punto en la época homérica se habría convertido ya en algo puramente simbólico el deber de enterrar al muerto con todo el ajuar, mobiliario, herramientas y demás objetos muebles poseídos por él en vida, deber que en sus orígenes era interpretado, sin ningún género de duda, en un sentido literal (la etapa final de este proceso es la costumbre posterior de enterrar al cadáver con el "óbolo para Caronte"; cfr. p. 206 y nota 3 del cap. VII).

[8] En tiempos posteriores ha desaparecido ya la costumbre de celebrar estos banquetes populares en los entierros de los príncipes; esta costumbre se parece menos a la de la comida funeraria celebrada por la familia del muerto (περίδειπνα) más adelante que a las grandes *cenæ ferales* celebradas en Roma, además de las *silicernia,* y a las que los parientes de los muertos ilustres invitaban a todo el pueblo.

[9] Cuando Aquiles maltrata al cadáver de Héctor, es que parte del supuesto de que el muerto, aún no enterrado, siente lo que con él se hace. [Cfr. Cicerón, *Tusculanas,* I, § 105.]

[10] Plinio atribuye la costumbre de la cremación de los cadáveres, entre los romanos, al peligro o al temor de que, en caso de guerra o de tumulto, fueran arrancados los cadáveres a la paz de la tumba. Los cuerpos de quienes morían en viaje o en guerra (es decir, en situaciones que hacían revivir transitoriamente los tiempos de los nómadas) eran quemados, pero se les cortaba un miembro (a veces, la cabeza) para llevarlo a la patria del muerto y enterrarlo allí [con objeto de que el muerto no se viese privado del culto a que tenía derecho]. De un modo parecido procedían también algunas tribus germanas.

[11] Diremos de pasada que la explicación del tránsito de la inhumación a la cremación aparece ilustrada mediante ejemplos por el estilo del que nos transmite una saga de Islandia: un hombre fue enterrado, según sus deseos, delante de la casa en que había vivido, pero en vista de que había retornado, causando muchos males, fue desenterrado y *quemado* y se arrojaron sus cenizas al mar (Weinhold, *Altnordisches Leben,* p. 499). Es frecuente leer en las historias antiguas que el cuerpo de un muerto que andaba como un "vampiro" es quemado para que no siga causando daño. Con ello, se conjura su alma, la cual ya no puede retornar.

[12] [Rohde consigna expresamente, en una nota, que no cabe la menor duda de que los portadores de la cultura micénica eran griegos, los griegos de la época heroica, cantados por Homero. La mayoría de los investigadores sostiene hoy el punto de vista contrario, el cual es confirmado, además, por los más recientes descubrimientos arqueológicos. En todo caso, la coincidencia de los lugares en que han sido descubiertos los restos de esta cultura con los citados en el catálogo homérico de los aqueos no es, como indica Fimmen (*Kretisch-Mykenische Kultur,* 1921), un argumento decisivo en lo tocante a este problema, ya que todos los centros de población del periodo micénico estaban aún poblados en tiempo de Homero.]

[13] [Los nuevos descubrimientos e investigaciones vienen a confirmar plenamente el punto de vista expuesto aquí por Rohde. Citaremos, por ejemplo, a Fimmen (*l.c.,* p. 68), según el cual "… el hecho de que el culto de los muertos proseguía —en Micenas— después de tapiadas las sepulturas, lo demuestran los altares levantados sobre ellas y el anillo que cerraba el emplazamiento circular, con las estelas funerarias esculpidas. En Menidio, el culto junto a las tumbas cupulares siguió hasta el siglo V, como demuestran las ofrendas funerarias que se encontraron encima del *dromos* —es decir, del pasillo que conducía a la cámara sepulcral—, enterrado entre escombros hasta la altura del quicio de la puerta. La cámara sepulcral micénica situada al sur del pórtico de Antígono, en Delos, fue cerrada con una

muralla ya en plena época helenística, y decorada, además, a lo que parece, con un altar. Constituye un hecho importante para el enjuiciamiento histórico de la cultura micénica el de que se hayan conservado hasta muy entrada la época griega 'tumbas de héroes' utilizadas como lugares de culto". Cfr. para la mejor ilustración de este punto, la *Kunstgeschichte in Bildern* de F. Winter y otros, t. I, pp. 73-3 y 81, 1-2, 6, y, en la misma obra, las ilustraciones sobre los descubrimientos arqueológicos hechos en las fosas funerarias de Micenas: *ib.,* 86, 3-9; 87, 1, 3, 5, 13, y 86, 10 (mascarilla de oro).]

[14] La creencia de que cada hombre tenía varias almas estaba muy extendida. Es, en el fondo, el mismo sentido en que se inspira la distinción entre las cinco potencias del alma que moran en el hombre, según el *Avesta.*

Gomperz *(Griechische Denker)* encuentra hasta en Homero una teoría parecida a ésta: la de las "dos almas". Según él, Homero admite, además del "alma del aliento", que es la *psique,* una segunda alma, el "alma del humo", que es el *thymós* (que recibe su nombre, al parecer, del vapor de la sangre recién derramada y todavía caliente).

Sin embargo, si se entiende por el "alma" —como necesariamente hay que entender, con arreglo a la psicología popular— algo que tiene existencia propia e independiente al lado del cuerpo y de las fuerzas corporales, que se afirma como un ente sustantivo dentro de él y que, al morir el cuerpo (al que no se halla indisolublemente unido), se separa y aleja de él para llevar por su cuenta una vida aparte, no hay razón para calificar el *thymós* de Homero de una segunda "alma", para ver en él una duplicación de la *psique.*

Es tanta la frecuencia y la claridad con que nos encontramos el *thymós* representado como una potencia espiritual del cuerpo vivo, potencia de pensamiento, de voluntad o simplemente de sensación, como el centro de los afectos, unido al cuerpo del hombre vivo y localizado, principalmente, en el φρένες [diafragma], que no vemos cómo es posible concebirlo sino como una capacidad o una cualidad de este mismo cuerpo. Es cierto que en un pasaje de Homero (*Il.,* 8, 131) aparece mencionado el *thymós* como lo que entra en el Hades (en vez de la psique), pero cabe perfectamente la posibilidad de ver en eso un descuido de expresión o una distracción del poeta.

El cuerpo —es ésta una idea homérica, con la que constantemente nos encontramos en los griegos, incluso en los filósofos— encierra en sí mismo sus potencias vitales (no sólo el *thymós,* sino también μένος [algo así como "impulso"], el νόος [sobre poco más o menos, "ánimo"], μῆτις [que viene a significar "inteligencia"] y la βουλή [equivalente, aproximadamente, a la "voluntad"]); sin embargo, sólo tiene vida cuando a él se incorpora la psique, que es algo completamente distinto de todas esas potencias corporales, un algo independiente y sustantivo, lo único a que puede darse el nombre de "alma", que el *thymós* no tiene derecho a ostentar, como no podría atribuírsele tampoco, por ejemplo, al νόος.

Nada hay en Homero ni en ningún otro autor griego que permita afirmar (como hace Gomperz) que la psique no apareció en la concepción de los griegos hasta una época relativamente tardía, viniendo a incorporarse a las potencias del cuerpo vivo, el *thymós,* etc., únicas que en un principio se reconocían.

[Con anterioridad, en carta dirigida a Rohde el 27 de mayo de 1890, se expresa Rohde con mayor detalle aún acerca de esta distinción entre la psique y el *thymós.* Tomamos de esta carta, como complemento de lo anterior, los siguientes pasajes:]

"... Es cierto que Homero da, a veces, la impresión de que admite la existencia de dos almas, el *thymós* y la *psique.* Sin embargo, existe una diferencia esencial entre ambos conceptos, que no nos permite situarlos en el mismo plano. No se habla nunca de una separación entre el "cuerpo" y el "alma" = *thymós* (dejando a salvo la excepción). El *thymós,* etc., se halla mezclado con el cuerpo y unido, en cuanto a su existencia, al hombre visible. La psique, en cambio, se halla, dentro del hombre visible, pero sin participar de sus actividades ni mezclarse o confundirse con él, como la espada en la vaina. Y esta

idea era la que prevalecía en la fe popular y en las quimeras teológicas de los místicos: de aquí que la metempsicosis fuera una concepción relativamente lógica, que surgió espontáneamente entre los griegos o que éstos se asimilaron sin dificultad, tomándola de otro pueblo. Esta capacidad de separación y de vida aparte jamás la tiene el *thymós,* en Homero. Se le distingue de "los huesos", del "cuerpo", como algo que merece su nombre especial, pero sin que pueda vivir separado de éste. Huye, al parecer, con la muerte, como el aroma de las flores cuando se marchitan, para esfumarse por completo. Su existencia se halla indisolublemente unida a la del cuerpo o, para decirlo más exactamente, a la unión de éste con la psique, que es precisamente en lo que consiste la "vida". Al escaparse del cuerpo la psique, con la muerte, se escapa también el *thymós,* simultáneamente: la muerte roba al cuerpo, a un tiempo mismo, el *thymós* y la psique: *Il.* II, 334. Al ausentarse pasajeramente la psique, en los síncopes, se ausenta también, en rigor, el *thymós,* el cual retorna (con la psique) al cesar el desmayo".

"Con la muerte, abandonan, pues, el cuerpo, tanto la psique como el *thymós,* pero éste, en realidad, sólo de un modo secundario, porque la psique huye y, al huir ésta, queda el hombre corpóreo privado de la vida y de todas las funciones vitales, la mayor parte de las cuales aparecen condensadas en el *thymós*... En suma, yo entiendo que el *thymós* guarda, esencialmente, la misma relación con el hombre vivo que, por ejemplo, el μένος, el cual se diluye también en la muerte, a la par que la psique… Se ha intentado convertir el *thymós* en un ente especial, con vida propia, pero no es, en general, más que una función del hombre, cosa que no es la psique… Para mí, es seguro que no se admita ni podía admitirse la persistencia del *thymós,* etc., sin el cuerpo, porque en él se condensaban los impulsos procedentes del interior del hombre, que no es posible pasar por alto, pero a estos impulsos sólo se los conocía como impulsos activos y existentes en el hombre vivo y despierto. Lo contrario de lo que ocurría con la psique, puesto que el concepto de ésta se construyó a base de los fenómenos de la doble vida en los sueños, el éxtasis, etc.; esto no lo dice claramente Homero, pero a mí me parece que, *sólo* partiendo de esta hipótesis en cuanto al nacimiento del alma y aplicándola también a la fe de Homero, es posible explicarse la naturaleza de la psique, así como la naturaleza de la fe en el alma en todas las épocas del helenismo. Claro está que no ocurre lo mismo, en la mayoría de los casos, con la fe filosófica en el alma."

[Hemos recogido aquí la nota y la carta de Rohde, principalmente, en vista de la crítica de Otto mencionada en el prólogo (v. *Die Manen;* pp. 33 *s.*).]

[15] [El averno (llamado también Erebo, que quiere decir "tinieblas subterráneas") se halla separado por un río del mundo de arriba; los muertos son trasladados de una orilla a otra por un barquero (Caronte). La *Iliada* no conoce más río del averno que el negro Estigio, pero la *Odisea* menciona, además, el Aqueronte con sus afluentes. Estas ideas, fluctuantes en los detalles, indican, desde luego, que se creía en la existencia de poderosos ríos en lo profundo, en comunicación con las aguas del mundo de arriba. Ciertos lugares de la tierra firme griega (como el del sudoeste del Epiro, donde el río Aqueronte se precipita hacia el mar Tónico entre escarpadas rocas, desapareciendo a ratos en el fondo de profundos abismos) estaban considerados como los accesos al Hades. Los que bebieran de las aguas del Estigio morirían en seguida, pero estas aguas podían conferir también la inmortalidad (como a Aquiles, al bañarse en ellas). A este río se le atribuía, pues, una doble naturaleza, benéfica y maligna, como a los dioses ctónicos (cfr. pp. 109 *s.*). El nombre de "Piriflegetón" significa "río de fuego" (la conjetura de Rohde según la cual este nombre alude a la cremación de los cadáveres carece, evidentemente, de base). "Cocito" quiere decir "río de las quejas". La palabra "Aqueronte" derivábase en la antigüedad de ἄχος = dolor, pena, pero originariamente es lo más probable que sólo significara "agua" (obsérvese la afinidad de raíz con el latín *aqua*). La "pradera de los asfódelos" llamábase así porque se imaginaba esta morada de los espíritus de los muertos como cubierta de estas flores liliáceas, que solían plantarse también en las sepulturas.]

[16] [Las palabras a que aquí alude Rohde (*Od.,* II, 488 *ss.*) son las de los siguientes versos] [en la traducción española de Luis Segalá Estalella]:

> No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo;
> Preferiría ser labrador y servir a otro,
> A un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse,
> A reinar sobre todos los muertos.

[17] Era ésta una costumbre antiquísima en los ritos sacrales. A los muertos se les sacrificaban siempre animales hembras (o capados). También en la India sabemos que a los manes, despojados de fuerza vital y genésica, no se les ofrendaban carneros, sino corderos.

[18] [El mítico rey de Cnosa en Creta, hijo y confidente de Zeus, prototipo de gobernante justo y sabio legislador, era también el encargado de administrar justicia en el Hades; Minos dirimía los litigios que estallaban en el reino de las sombras entre los espíritus de los muertos. Que su misión consistía en enjuiciar los hechos realizados en vida por los moradores del Hades, lo dice por vez primera Platón en el *Gorgias* (cfr. *infra,* nota 4, cap. VII). El hermano de Minos, Radamanto, coautor de la legislación minoica, sólo es mencionado por Homero entre aquellos cuyas almas son transportadas a los Campos Elíseos. Según la segunda oda de Píndaro, mora allí como "fiel adjunto de Cronos, el gran padre" (es decir, como corregente de los Campos Elíseos). Más tarde, al incluirse los Campos Elíseos en el Hades, vemos a Radamanto, ensalzado como el más justo de los jueces, administrar justicia a los muertos al lado de Minos. Eaco no aparece como el tercero de los jueces del Hades hasta más tarde.]

[19] [El *eidolon,* la imagen, reproduce el estado de la persona a quien pertenece el alma en el estado y la actitud en que se encontraba al sobrevenir la muerte (*Il.,* 14, 457; *Od.,* II, 40). El ídolo da a conocer también la edad del muerto (*Od*., II, 38). He aquí por qué la sombra de Clitemnestra (Esquilo, *Euménides,* 103) ostenta la herida que le diera muerte. Cfr. la representación plástica del *eidolon* de Aquiles en la figura del vaso a que se refiere la nota 18 del cap. V, así como las otras citadas en la misma nota y la que figura como viñeta en la portada de esta obra. El ídolo de Orión, el temible cazador, tal como lo ve Odiseo, persiguiendo a las fieras con su poderosa e indestructible maza, permanece en la actitud en que le sorprendieron las flechas de Artemisa cuando le dieron muerte. No hace falta, a nuestro juicio, ver en esto una posición excepcional entre las sombras del Hades.]

[20] [Es la interpretación de carácter moral que ha dado Gottfried Welcker, en su conocida *Griechische Götterlehre* (I, 1818). La causa a que obedece el castigo de Titio es clara: este hijo de Gea, de la Tierra, había maltratado a Leto, ilustre compañero de lecho de Zeus. En castigo de ello, Titio fue muerto por las flechas de Apolo y Artemisa, y así aparece representada su figura, repetidas veces, en las imágenes de los vasos griegos. Según otra versión del mito, fue Hera quien, aconsejada por los celos, incitó a Titio para que violase por la fuerza a Leto, en vista de lo cual Zeus abatió al gigante con el rayo. En el Hades, Titio yace tendido en tierra, ocupando una extensión de nueve pletros (= yugadas), y dos cuervos a quienes no puede ahuyentar, le devoran, bajo la piel, los hígados que vuelven a crecer con la luna.

De Tántalo (hijo de Zeus, rey en la Lidia o la Frigia, junto al monte Sípilo) se cuentan varios crímenes y abusos contra los dioses. Poseedor de inmensos tesoros y copartícipe de los banquetes y los cortejos de los dioses, no acierta a soportar tan grande dicha; se va de la lengua, propala los secretos de los inmortales; roba néctar y ambrosía para convidar con ellos a sus amigos sobre la tierra y, para probar a los dioses, les sirve, descuartizado, a su propio hijo Pelops para que lo coman; jura ante Hermes, incurriendo en perjurio, no saber nada del perro de oro que Pandareo, el rey de Mileto, había robado del santuario de Zeus en Creta para entregárselo a él; niega la divinidad del sol, etcétera.

El fundamento del castigo impuesto a Sísifo es, según Apolodoro, el haber delatado a Esopo el rapto

de su hija por Zeus. Versión ésta que Rohde comenta como sigue:] Esta referencia no se basa, desde luego, en una tradición segura de la leyenda; otro relato enlaza a esta delación el mito de que Sísifo, condenado a morir, engañó a la muerte, primero, y luego al propio Hades, siendo ahora cuando, nuevamente enviado al reino de las sombras, aparece condenado al tormento de arrastrar infructuosamente una enorme roca. Este mito del doble engaño de los poderes de la muerte por Sísifo no pasa de ser, evidentemente —dice Rohde—, una broma. El castigo de Sísifo por su astucia, para provecho y defensa de los taimados y los valientes, es una idea que no tiene nada de antigua. Cuando la *Iliada* (6, 153) dice de él que es el más taimado y astuto de los hombres, debe interpretarse esto como un elogio, no como una censura.

[21] Téngase en cuenta también que el perjurio no estaba castigado por la ley, ni en Grecia no en Roma. Ni era tampoco necesaria semejante sanción, puesto que si dejaba el castigo directamente a cargo de la deidad invocada por el perjuro, en vida de éste, y después de su muerte corría por cuenta de los espíritus infernales, de las Erinias.

[Agamenón, en *Il.*, 4, 158, lo expresa en las siguientes palabras:

Pero no serán inútiles el pacto, la sangre de los corderos,
Las libaciones de vino puro y el apretón de manos en que confiábamos.
Si el Olímpico no los castiga ahora, lo hará más tarde,
y pagarán cuanto hicieron con una gran pena:
Con sus propias cabezas, sus mujeres y sus hijos.

Acerca de las Erinias, cfr. *infra.* pp. 188 *s.* y notas 21 y 26, cap. V.]

II. El tránsito de las almas. Las islas de los bienaventurados

[1] Casos en que los dioses hacen a alguien invisible (envolviéndolo en una nube) y lo raptan (idea que no siempre aparece explícitamente expuesta, pero que debe darse siempre por supuesta, como complemento de la anterior): Paris por Afrodita (*Il.*, 3, 380 *ss.*); Eneas por Apolo (*Il.*, 5, 344 *ss.*); Héctor por Apolo (*Il.*, 20, 443 *ss.*); Agenor por Apolo (*Il.*, 21, 596 *ss.*). Finalmente, Zeus pudo raptar a su hijo Sarpedón, sacándolo vivo de la batalla y transportándolo a Licia, su patria: *Il.*, 16, 436 *ss.;* sin embargo, se abstiene de ejecutar su propósito, ante las advertencias de Hera (*l.c.*, 440 *ss.*).

[2] [Artemisa participa del doble carácter de los dioses ctónicos: es una diosa benéfica y, a la par, maléfica: estimula la vida y, al mismo tiempo, la quita. En la *Iliada,* la vemos matar a las mujeres con arco y flecha, sin enfermedad alguna. También sucumben, víctimas de ello, los hombres: Adonis, Acteón, Oción y otros. Artemisa aparece íntimamente asociada, en el culto, a las deidades del averno, principalmente a la diosa Hécate.]

[3] El deseo de tener una rápida muerte aparece expresamente contrapuesto al deseo de ser arrebatado por las harpías. Por consiguiente, éstas, en el citado pasaje de Homero, no dan la muerte: lo que hacen es arrebatar a los vivos y llevarlos por los aires hasta las desembocaduras del Océano, que refluye sobre sí mismo. Allí donde "el Océano desemboca" (en el mar) se halla la entrada al reino de los muertos.

[Dieterich (*Nekyia*, 56, 1) se manifiesta en contra de esta interpretación: "Las Harpías, las diosas de la muerte que vuelan y arrebatan a los hombres por los aires, guardan una estrecha afinidad con las Erinias (Esquilo, *Euménides,* 50). *Od.,* 1, 233 *ss.:* los dioses lo han tornado (a Odiseo) invisible (ἄϊστον), es decir, lo han transportado precisamente al Hades (Ἄιδης). 'Pues no me sentiría tan apenado —entonces estaría muerto— si hubiese sucumbido en Troya o muerto en su casa después de la guerra.' En este caso, los aqueos le habrían dado sepultura y habría ganado mucha fama para su hijo, mientras que ahora le han arrebatado, sin gloria alguna, las Harpías". Cuando Penélope (*Od.,* 20, 61 *ss.*) manifiesta el deseo de ser muerta en aquel mismo momento por las flechas de Artemisa "o de que más tarde" un huracán la arrebate hasta la desembocadura del Océano, no expresa una contraposición entre una muerte rápida y el ser arrebatada por las harpías, sino entre dos modos de morir en seguida. Lo que las harpías traen es una muerte rápida y sin gloria —esto es lo esencial—. Y muerte sin gloria quiere decir, sencillamente, que no se levanta sobre la tumba del muerto ningún túmulo destinado a recibir los sacrificios que le son debidos.]

[4] [En *Il.*, 20, 232 *ss.* habla Homero de Ganimedes, el más bello de los mortales, de quien dice que fue arrebatado por los dioses —el águila no aparece hasta más tarde, en otras versiones de la poesía— para ser transportado al Olimpo y vivir allí eternamente, como copero de Zeus.

Eos rapta a Titono para llevarlo a las lejanas moradas bañadas por el Océano: la diosa se levanta de su lado al amanecer para llevar la luz del día a los dioses y a los hombres (*Il.*; 11, 1; *Od.,* 5, 1). También el rapto de Orión por Eos es relatado por Homero (*Od*., 5, 122 *ss.*).] Es posible que estos mitos se basen en antiguas leyendas sobre los astros que reflejan, a su modo, los fenómenos del cielo. Pero, como en estas leyendas los elementos, los fenómenos celestes, aparecen animados y dotados de alma al modo de los hombres, nos encontramos con que, siguiendo la tendencia general que preside la evolución de los mitos, los espíritus-astros hace mucho que han descendido de categoría ante el poeta homérico, para convertirse en héroes y jóvenes: si la diosa eleva a Orión a su reino, esto quiere decir, según la fe de la época (y esto es lo único que al poeta le interesa), que cualquier mortal puede llegar a gozar de la misma suerte, contando con el favor de un dios [como le ocurrió, por ejemplo, a Clito, del linaje del vidente Melampo (*Od.*, 15, 249 *s.*).]

[5] [*La Chipria,* epopeya posthomérica, que probablemente era recitada en las fiestas religiosas celebradas en la isla de Chipre, narraba los sucesos que precedían a los relatados en la *Iliada.* No se ha conservado ni un solo fragmento de ella.]

[6] [La *Etiopiada,* epopeya que se ha perdido y que la antigüedad atribuía a Arctino de Mileto; fue esta obra la que sugirió a Goethe su fragmento épico titulado la *Aquileida.* La *Etiopiada* terminaba con el relato de la muerte y el entierro de Aquiles.]

[7] [Una de las más bellas representaciones plásticas del rapto de Memnón es la de la crátera de Duris, que se halla en el Museo de Louvre; puede verse una reproducción de ella en Ernst Langlotz, *Griechische Vasenbilder* (Heidelberg, 1922), lám. 28.]

[8] [Cfr. *infra,* nota 19, cap IX. La *Etiopiada* relata también que los aqueos erigieron a Aquiles un túmulo y organizaron juegos en su honor.] Se levanta, pues, un túmulo, a pesar de que el cuerpo de Aquiles ha sido arrebatado de allí. Trátase, manifiestamente, de una concesión hecha a un relato anterior, en que aún no se hablaba para nada de que el cuerpo del héroe hubiese sido arrebatado, pero en el que se hacía gran hincapié, en cambio, en el túmulo, *Od.,* 24, 80-84. Habría que encontrar también una explicación al túmulo de Aquiles, que se mostraba a los visitantes en la Tróade, en la orilla del mar (cfr. Springer-Wolters, *Dikunst des Alteriums,* 12a. ed., p. 103, lám. 230). El poeta hace que se levante también un cenotafio. No se consideraba absurdo levantar cenotafios, no sólo en honor de aquellos cuyos cadáveres no podían encontrarse o rescatarse (v. *supra,* p. 90), sino también en honor de los héroes cuyos cuerpos eran arrebatados por los dioses: así, vemos que cuando Heracles, muerto por el rayo, es arrebatado a las alturas, se le erige un túmulo funerario, a pesar de no haberse encontrado ningún hueso suyo entre las cenizas.

[9] El nombre, así empleado, no designa de por sí, en modo alguno, una clase especial de inmortales, algo así como una especie de seres intermedios entre los dioses y los hombres, como la que más tarde suele la especulación designar con el nombre de “demonios”. Aquellos seres intermedios son concebidos, al igual que los dioses, como seres de naturaleza originariamente inmortal y que moran en un reino intermedio; estos demonios de Hesiodo fueron un día hombres, convirtiéndose después de su muerte en inmortales que flotan, invisibles, en torno a la tierra. El hecho de que se los designe con el nombre de “demonios” sólo quiere decir, evidentemente, eso: que ahora participan de la acción invisible y la vida eterna de los dioses y que, en este sentido, pueden ser llamados, a su vez, dioses, como aquella Ino Leucotea que, según Homero (*Od*., 5, 333 *ss.*), se convirtió de una mortal en una diosa, o como Factón, quien, según la *Teogonía* de Hesiodo, fue arrebatado por Afrodita al reino de los mortales, llamándose a partir de ahora “demonio divino” (*Teogonía*, v. 99).

[10] No se sigue de aquí que Hesiodo, adelantándose a especulaciones muy posteriores, concibiera los espíritus de la segunda generación como una clase de demonios malignos, de influjo maléfico, a tono con su naturaleza. La hipótesis de demonios malignos sólo se apoya en los filósofos, y con seguridad que no es tampoco anterior a las más antiguas reflexiones de orden filosófico.

[11] Cuando los filósofos y los poetas filosóficos de una época posterior llaman, a veces, un demonio al alma una vez liberada del cuerpo, dan a esa palabra un sentido completamente distinto. [Cfr. *infra,* nota 5, cap. IV.]

[12] Más tarde, se inventó la atrevida palabra *anthropodaimon,* antropodemonio, para designar al demonio salido de la persona de un mortal.

[13] [La *Tebaida,* epopeya que en la antigüedad se consideraba, muchas veces, como un poema de Homero y que narraba la expedición de los Siete contra Tebas. La *Tebaida* forma parte, con la *Chipria,* la *Etiopiada,* la *Iliupérsida,* la *Telegonía,* etc., del círculo de las llamadas epopeyas cíclicas.]

III. Los dioses de las grutas. Tránsito de las almas en las montañas

[1] "Nada permanece como era, nada conserva las mismas formas y, sin embargo, permanece idéntico a sí mismo."

[2] [Actuando como árbitro entre su hermano Adrastro y su esposo Anfiarao, Erifila obliga a éste a participar en la expedición contra Tebas, a pesar de haber previsto, gracias a sus dotes de vidente, que la empresa guerrera tendría un final desastroso. Erifila, cuenta el mito, esconde a su esposo Anfiarao, quien se niega a ir al desastre, en un lugar seguro, pero lo delata cuando Adrastro le entrega el maravilloso collar que Cadmo regalara a Armonía y que ahora se halla en poder de Polínice. En vista de ello, el árbitro falla a favor de su hermano Adrasto, quien, para cumplir la promesa hecha a Polínice, parte a la guerra contra Eteocles, señor de Tebas y hermano de Polínice. Al llegar delante de Tebas, estalla un duelo entre Polínice y Eteocles, en el que los dos hermanos enemigos se matan el uno al otro, con lo que se cumple la maldición del padre, Edipo, de que sus hijos desciendan al Hade después de haberse dado, fratricidamente, mutua muerte. El mito de la lucha entre los hijos de Edipo es bien conocido por la tragedia de Esquilo *Los Siete contra Tebas*.]

[3] [Trofonio, al igual que su padrastro Agamedes y Cerción, hijo de éste y de Epicasta, madre de Trofonio, estaba considerado como famoso arquitecto. Agamades y Trafonio construyeron para Hirieo, rey de Hiria, en Beocia, una casa-tesoro, dejando una piedra colocada de modo que pudiera retirarse, para poder entrar por el hueco hasta los tesoros del rey. Hirieo, enterado de ello, mandó rodear los vasos llenos de oro y plata de serpientes que apresaran a los ladrones. Cuando Agamedes se vio agarrotado por una serpiente e imposibilitado de huir, Trofonio le cortó la cabeza para que, al romper el alba —así justifica su hecho Pausanias—, su padrastro no fuese injuriado y para evitar, además, que le delatase como coautor del robo. Para salvar a Trofonio, se abrió la tierra y lo tragó, en el sitio en que se halla la gruta de Agamedes, en el bosquecillo cercano a Lebadia. Existe otra versión un poco distinta de la misma fábula, en la que ocupa el lugar de Hirieo el rey de Elis Augias; aquí, Trofonio huye de la persecución de Augias en compañía de su hermanastro Cerción, pero aquél se dirige a Lebadia y éste a Atenas. Completamente distintos de estas dos versiones son los relatos de Píndaro (*fr.* 2) y de Cicerón (*Tusc.,* 1, 47, 114), según los cuales Agamedes y Trofonio, después de haber construido el templo de Apolo en Delfos, pidieron al dios que les otorgara la mejor recompensa. Apolo les contestó que la recibirían al séptimo día, al llegar la noche del cual ambos encontraron una dulce muerte. Acerca del culto de Trofonio, ofrecen datos precisos Pausanias y Plutarco.]

[4] [Rohde habla, además, de otras leyendas de tránsito a las grutas, entre las que recogeremos aquí la siguiente.] Caineo, uno de los salvajes gigantes del pueblo de los lapitas, en la Tesalia, a quien Poseidón convirtiera de mujer en hombre, e hiciera invulnerable, fue cubierto con troncos de árboles en su lucha con los centauros. Sin haber sufrido la menor herida, hizo abrirse la tierra "con el pie derecho" (es decir, estando en pie, vivo, no tendido, como un muerto o un herido) y fue a refugiarse, vivo, a lo profundo.

[5] El verdadero nombre de estas moradas escondidas en el interior de la tierra es el de "megara". Por eso se llaman así también las minas sacrales en las que se enterraban las ofrendas para los poderes subterráneos: enterrando los animales destinados al sacrificio, creíase poder hacerlos llegar directamente a la residencia de los espíritus que moraban en el interior de la tierra; el agujero por el que se deslizaban las ofrendas era la "cámara" (μέγαρον) en que aquéllos vivían (en figura de serpiente).

[6] Lo más probable es que la idea de la perduración de la conciencia del famoso vidente de la leyenda tebana le fuese sugerida al poeta por una tradición popular según la cual Tiresias seguía dando pruebas

de su don profético, aun después de su muerte, por medio de oráculos que enviaba desde lo profundo de la tierra. En Orcomenos existía un Oráculo de Tiresias: Plutarco, *Decadencia de los oráculos,* cap. 44, el cual era, al parecer, por el contexto en que Plutarco habla de él, un oráculo incubatorio. Allí se contaría, seguramente, acerca de Tiresias y de su pervivencia, algo parecido a lo que en Tebas se contaba de Anfiarao. [En un principio, Tiresias era, evidentemente, un dios oracular, como Anfiarao y Trofonio. Pero, todo hace indicar que Apolo y su Oráculo de Delfos desplazaron al dios oracular Tiresias, tal vez ya desde muy pronto, pues en el viaje de Odiseo al Hades, Tiresias no aparece ya como un dios, sino como un hombre dotado del don de la profecía y que ocupa un rango superior en el averno.]

[7] A Trofonio se le sacrifica, antes del viaje a lo profundo, por la noche y en un agujero, un carnero; a Anfiarao, tras un largo ayuno y después de ofrecerle un χαθάρσιον [ritual purificador], un carnero también, sobre cuya piel se tiende a dormir después el que acude a consultar al oráculo. Cuando se invocaba a Anfiarao se golpeaba la tierra, al igual que para invocar a otros poderes subterráneos: *Il*., 9, 568.

[8] A Trofonio se le suponía morando en la gruta en figura de serpiente, que es la que los dioses ctónicos suelen adoptar. La serpiente no solamente es su animal sagrado, como lo es también de Asclepio [que originariamente era, asimismo, un dios ctónico, cfr. *infra,* nota 14, cap. III], sino que en su gruta anidan también serpientes, para amansar a las cuales llevaban los fieles consigo pasteles de miel; el mismo Anfiarao estaba presente, revistiendo la misma figura. Es cierto que algunos fieles limitábanse a oír, sin ver [como expresamente observa Pausanias]. Pero oían al dios. [Acerca de la significación simbólica de la serpiente, cfr. *infra,* notas 28, cap V, y 13 cap. III, 22, cap. IV, y 17, cap. V.]

[9] Claro está que, al extenderse el culto de uno de estos dioses a quienes se consultaba por incubación, iba relajándose su vinculación geográfica a un determinado lugar. O bien era dudoso y discutido dónde tenía su sede permanente (como en el caso de Anfiarao), o bien el dios se iba viendo, poco a poco, libre en cuanto al sitio y sujeto a determinados lugares solamente en el sentido de que no podía presentarse más que en ellos y no en otros cualesquiera, en los que se le antojara. Así ocurre con Asclepio, al igual que con otros demonios, también vinculados originariamente a un determinado lugar y que más tarde aparecían asimismo en otros templos concretos. Pero el dios debe siempre aparecer en persona a quien le consulta por incubación; si se halla ausente, no puede producirse el oráculo.

[10] [Pieria, la estrecha faja de tierra bañada por el mar y habitada por los tracios, entre el Peneo y el Haliacmón, en la vertiente oriental del Olimpo.]

[11] [Sobre Epiménides, cfr. *infra*, p. 181 y nota 38, cap. III.]

[12] Esta creencia con la que los griegos no acabaron nunca de familiarizarse: la de que un dios yacía enterrado en determinado sitio de la tierra, privado de la vida por toda una eternidad o solamente durante determinado tiempo, se nos presenta con frecuencia en las tradiciones de los pueblos semitas y, a veces, también en las de otros pueblos no griegos. No hay ninguna razón para pensar en que tales relatos exóticos influyeran en la formación de los mitos helénicos. En suelo griego, la tradición no da motivo para la interpretación corriente entre los modernos mitólogos según la cual la muerte y el enterramiento de los dioses simbolizan "la agonía de la naturaleza". Salta a la vista, ante todo, que en la leyenda de la tumba del Zeus cretense, el "sepulcro", que ocupa simplemente el lugar de la gruta como morada eterna del dios eternamente vivo, señala en paradójica expresión la indisoluble vinculación del dios a este lugar.

[13] Varrón compara la forma del *omphalos* a la de un *thesaurus,* es decir, a la de uno de aquellos edificios abovedados a que solía darse el nombre de casas-tesoro, pero que en realidad eran, como ahora se sabe

sin dejar lugar a dudas, bóvedas sepulcrales. Aunque en menores proporciones, el ónfalo presentaba, pues (como se ve también por las pinturas de los vasos), la forma que solía atribuirse a las moradas de los espíritus de los muertos que vivían bajo tierra; también el χάσμα γῆς [la grieta de la tierra] que se abría sobre la gruta de Trofonio tenía esta misma forma. Y tal vez estas construcciones cupulares se destinasen preferentemente, entre los espíritus subterráneos, a los mánticos.

El *omphalos* délfico designa, en rigor, con expresión técnica, esta forma precisamente: se le llama ὀμφαλός Γῆς (ónfalo de la tierra) porque está consagrado a la diosa Gea. Sólo un equívoco y las fábulas engendradas por él lo convirtieron en el "ombligo", es decir, en el centro de la tierra.

[La forma especial del *omphalos* no se deriva, probablemente, de los edificios cupulares micénicos, sino de un hecho de la historia de la religión: el de que el ónfalo significa, originariamente, la imagen del culto de la madre Tierra y presenta, por tanto, como expone J. J. Bachofen, *Gräbersymbolik,* pp. 106 *ss.* y 418 *ss.*, la forma de un huevo, símbolo típico de los cultos de las deidades-madres ctónicas. Por tanto, más bien debiera derivarse la forma cupular de las construcciones sepulcrales micénicas del significado simbólico del huevo que a la inversa, como pretenden los que tratan de explicar los símbolos del culto partiendo de formas arquitectónicas creadas con posterioridad. Además, el *omphalos* no era ninguna "construcción", ningún "edificio", sino simplemente una piedra compacta de forma de huevo. Cfr. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuad. 9-11, figs. 191, 193, y cuads. 13-14, láms. 18 y 19.]

[Apolo había dado muerte a la serpiente *Pitón,* que guardaba el oráculo de la diosa Gea-Temis, para apoderarse de él.] La figura de serpiente [que Pitón reviste] es peculiar de los espíritus ctónicos y de los oraculares, ya que aquéllos tienen siempre virtudes mánticas. Trofonio presentábase en forma de serpiente, y lo mismo ocurría con Asclepio. El dragón délfico es, en realidad, sin duda alguna, la encarnación del demonio oracular anterior a Apolo. Algunos partidarios de la teoría de la "religión de la naturaleza" entre los griegos pretenden descubrir en esta leyenda de la lucha de Apolo con la serpiente la alegoría de una doctrina física con ciertos vislumbres éticos. [Tal es también la interpretación de Ludwig Preller, en su *Griechische Mythologie*.] Nosotros, por nuestra parte, no podemos admitir semejante sentido alegórico en cuanto a los orígenes de esta leyenda.

[*La serpiente como símbolo del alma.* Los elementos característicos del "alma en sueños": su incorporeidad, su completa ingravidez y su incansable inmovilidad, que es tan pronto un suave flotar en el aire como un vagar inquieto y sin meta, y sobre todo sus silenciosas y súbitas apariciones ante el espectador pasivo, seguidas de desapariciones no menos inesperadas, todas estas cualidades manifiéstanse con una fuerza especial en las almas de los animales, y son probablemente ellas las que las convierten en símbolos de las almas (cfr. Klages, *Traumbewusstsein,* p. 13). Los pájaros, las culebras, los peces, es decir, los animales más corrientes,... suelen aparecer y desaparecer tan silenciosa como súbitamente. Se hallan constantemente en movimiento y, cuando pretendemos apresarlos, levantan el vuelo o se deslizan suavemente de nuestras manos. Las cualidades de la ligereza y la incalculabilidad son características, sobre todo, del pájaro y del pez, que parecen vagar sin plan alguno en el elemento en que se mueven. Y como, además, se hallan suspendidos o flotan en él, parece como si fuesen los suyos cuerpos ingrávidos, aunque también ellos se hallan, naturalmente, sujetos a la ley de la gravedad. Animales de naturaleza ctónica, como el *eidolon,* son, por vivir en el agua o en la tierra, las culebras, los ratones, las lagartijas, los peces (existe una clase de pez llamado *umbra),* etc. Los ratones y los murciélagos presentan, por el color de su piel, cierta relación con las sombras de la noche, mientras que las serpientes, por su veneno, ostentan el signo característico de la muerte (Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im lcult und Leben der Alten,* 1922, pp. 69 *s.*). Así, pues, de las relaciones existentes entre la serpiente como símbolo y las imágenes de los sueños y, consiguientemente, las almas de los muertos, de una parte, y de otra las que median entre aquélla y los poderes ctónicos, se deriva la mutua condicionalidad de las concepciones de los antiguos en lo tocante al culto de los muertos y al de las deidades ctónicas. Cfr. las ideas de Rohde acerca de esto, *infra,* p. 134.] Los héroes de una época

posterior revisten, como *chthonioi*, forma de serpiente [cfr. *infra,* p. 157 y notas 14, cap. III, 32, cap. IV, 7 y 18, cap. V, y 18 y 24, cap. VI.] Cfr. ahora el magnífico estudio de E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* y el intento de Otto, en su obra *Die Manen,* encaminado a destruir la hipótesis de los sueños.

[14] En las referencias corrientes, las actividades mánticas de Asclepio aparecen considerablemente relegadas detrás de sus virtudes curativas; pero ambas manifestaciones de su poder se hallan, desde el primer momento, íntimamente relacionadas entre sí. El carácter ctónico de Asclepio se revela, sobre todo, en el hecho de que, no sólo tiene la serpiente como animal sagrado, sino que a él mismo se le representa en forma de serpiente. Otro indicio de su carácter ctónico son, sin duda, los gallos que se le ofrecen en sacrificio (el ejemplo más conocido es el del que mandó sacrificarle Sócrates antes de partir para el reino de las sombras), como a los héroes en general (cfr. *infra,* nota 17, cap. V). Otro dato interesante en este mismo sentido es que las fiestas celebradas por Atenas en honor de los héroes corren a cargo de los sacerdotes de Asclepio.

[15] La muerte por el rayo santifica, en algunas leyendas, a quien la sufre, y le confiere vida divina (eterna). Baste pensar en el caso de Sémele, que “vive entre los olímpicos, habiendo muerto bajo el golpe del rayo” (Píndaro, *Olímpicas,* 2, 27), en el de Heracles y en cómo desaparece de junto al tronco encendido por el rayo de Zeus (Diodoro, 4, 38, 4, 5). No creemos acertado considerar la creencia en esta exaltación de los mortales a través de la destrucción de su cuerpo y su purificación en el fuego sagrado del rayo como de origen tardío por el mero hecho de que sólo nos hablen expresamente de ella, por una casualidad, testigos de una época posterior [por ejemplo, un historiador de Pérgamo y, en el siglo II d.C., el orador Arístides, quienes dicen que Sémele fue transportada directamente a los cielos, al ser muerta por el rayo). Ideas tan sublimes como éstas no pudo alumbrarlas ya la fantasía popular de estos tiempos tardíos. Por otra parte, las encontramos claramente expresadas en las antiguas leyendas y costumbres, por ejemplo en las leyendas de Sémele, Heracles y Asclepio, a que hemos tenido ocasión de referirnos. Sabemos, por ejemplo, que en la tumba de Licurgo, el más amado de los dioses, por haber sido el más piadoso de los hombres, cayó un rayo (como ocurrió más tarde en la de Eurípides). Eutimo, el vencedor de los juegos de Olimpia (cfr. *supra,* p. 157), fue heroificado cuando cayó el rayo en sus estatuas de Olimpia y Locris. El cadáver de una persona muerta por el rayo no se descompone; no se atreven a acercarse a él los perros ni las aves de rapiña (Plutarco); y se le debe dar sepultura en el mismo sitio en que el rayo lo fulminó. Son todos signos de que aquel a quien Zeus abate con su chispa debe considerarse como sagrado. Sin embargo, aunque se hablase de su muerte por el rayo, a Asclepio no se le consideraba nunca como sustraído por entero a la vida, pues seguía viviendo perennemente y prodigando beneficios entre los hombres, como héroe o como dios.

IV. Los héroes

[1] [Es la misma ara de los sacrificios (ἑσχάρα) que ha sido descrita *supra,* p. 66. En la Leibighaus de Francfort se conserva una de estas *escaras* de arcilla, con una pintura en negro, que representa a Caronte en su barca, y a su alrededor unos cuantos ídolos volando. Ha sido descrita por Furtwangler (en *Klein Schriten,* t. 11, pp. 122 *ss.*), quien da también una reproducción de ella (repetida en *Bilderatlas sur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 184).]

[2] [Los *juegos agonales como honores fúnebres* conócense también del Japón, de México, de Irlanda, etc. Nos remitiremos a los informes de William Ridgeway, de Cambridge, de los que Franz Dornseiff, en la introducción a su traducción de Píndaro, toma el siguiente pasaje: "En el condado de Cork, en Irlanda, en una comarca solitaria y completamente abandonada, celebrábase hasta hace pocos años, sobre una colina llamada 'the Hillock of the fair', una pequeña feria anual, de la que formaban parte unos juegos con premios, en las faldas de la misma colina. Hace algunos años, al hacer en este lugar excavaciones para abrir un camino, se descubrió bajo la masa de tierra de la colina la tumba de un héroe, uno de esos monumentos llamados *cromlechs,* formado por cuatro piedras perpendiculares sobre las que se sustentaba, al modo usual, una gran plancha de piedra. En este *cromlech,* utilizado como tumba, encontráronse una espada de bronce, huesos humanos y algunas ofrendas funerarias. Este descubrimiento venía a explicar por qué se había conservado en aquel lugar, casi desde los tiempos de la edad de bronce hasta los nuestros, la costumbre de celebrar tales juegos. Al espíritu del viejo cabecilla irlandés se le seguía brindando, para que se recreara con él en la otra vida, el mismo espectáculo que le deleitara cuando se hallaba en el mundo de los vivos. Los campesinos irlandeses de la comarca habían dado al olvido, naturalmente, al cabo de los milenios, la causa originaria de aquellos juegos, pero las obras realizadas para abrir un camino a través de la colina vinieron a revelar casualmente que eran los mismos ideales, inspirados en el deseo de honrar a un héroe muerto, los que habían dado vida a esta clase de juegos en la verde Erín, en el Peloponeso y en otros lugares de Grecia y del mundo habitado".

Acerca de los juegos funerarios y del culto de los muertos en general, véase el estudio de L. Malten, en *Romisch Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* (1923-1924, núms. 38-39, pp. 300-340), basado principalmente en los datos plásticos. Malten cita a Rohde como el primer investigador que supo descubrir la relación entre los juegos agonales y el culto a los muertos, a la que ya se habían referido insistentemente los autores antiguos. Sin embargo, hay que reconocer que ya J. J. Bachofen, una generación antes que Rohde, proclamó "que todos los grandes *ágonos* de los griegos y los romanos se enlazaban al culto de los muertos y de los dioses ctónicos y presentan, en absoluto, el carácter de juegos fúnebres" (*Gräbersymbolik,* p. 52; cfr. también pp. 221 *ss.* y las páginas correspondientes de su obra *Das Mutterrecht*). Bachofen llegó a este resultado, en lo tocante a las relaciones entre los juegos agonales y el culto de los muertos, en el transcurso de una investigación acerca del significado simbólico del huevo, objeto que desempeña una importancia tan decisiva como ofrenda funeraria y que con tanta frecuencia se encuentra en las tumbas antiguas, y al que Rohde no presta ninguna atención. Tampoco Malten se detiene a examinar este genial atisbo de interpretación de Bachofen sobre la significación del huevo en los *ágonos,* que tanta importancia tiene para el problema de los orígenes de los juegos. Las conclusiones a que llega Bachofen tienen que ser rectificadas, sin duda, en muchos puntos; pero nadie puede disputarle el honor de haber sido el primero en señalar resueltamente la relación existente entre lo agonal y el culto ctónico y de los muertos.]

[3] [Las fiestas *píticas,* en honor de Apolo, considerábanse como instituidas originariamente en relación con el culto tributado a Pitón (cfr. *supra,* nota 13, cap. III), en el que tal vez deba verse una encarnación

especial de la diosa Gea. No es posible saber con certeza si estos *ágonos* serían verdaderos juegos funerarios en honor del Pitón a que había dado muerte Apolo o se tributaban más bien a la deidad ctónica maternal a la que primeramente perteneció el Oráculo de Delfos. Las pitias celebrábanse, en Delfos, en sus comienzos, cada ocho años y a partir del siglo VI cada seis. Empezaron siendo *ágonos* literarios y musicales, hasta que más tarde se extendieron también a los gimnásticos. Existen también pruebas del carácter funerario de los *ágonos* de la primera clase: sabemos, por ejemplo, de los juegos funerarios en honor de Anfídamas, en los que Hesiodo fue premiado con un trípode.

Los juegos *olímpicos* tuvieron por origen los juegos funerarios en honor de Pelops y, según otros, en honor de Enomao; a tono con la segunda versión, fue Heracles quien los renovó junto a la tumba de Pelops. Lo que sí puede asegurarse es que éste era venerado en Olimpia como héroe: todos los años se le sacrificaba en el Pelopión, su sepulcro, un carnero negro, dejando correr su sangre a una fosa sacral, lo que vale tanto como decir que lo que se ofrendaba al héroe era la sangre. También se hacía pasar por la tumba de Pelops el lugar del estadio en que debían dar la vuelta los corredores.

Los juegos de *Nemea* fueron, según la leyenda, instituidos por Adrasto en honor del niño Ofeltes, a quien dio muerte una serpiente mientras su ama encaminaba hacia una fuente a los expedicionarios que marchaban contra Tebas. Anfiarao, viendo en la muerte del niño un mal presagio con respecto al desenlace de la empresa guerrera a que se habían lanzado, le dio el nombre de Arquemoro, que significa "precursor en la muerte". Reminiscencias del carácter originariamente funerario de estos juegos eran —aun en los tiempos en que se los consideraba como consagrados por Heracles a Zeus— los vestidos de duelo de los jueces y la corona tejida de hojas de apio *(selinon)* con que se premiaba al vencedor. Era la planta con que se trenzaban también las coronas para las tumbas y se la empleaba asimismo en las comidas para los muertos, razón por la cual no querían comer apio los vivos (según informa Plinio, basándose en Crísipo y Dionisio).

Los juegos *ístmicos* nacieron como fiestas funerarias en honor de Melicertes y luego de Sinis y Escirón, y sólo más tarde pasaron a honrar a Poseidón. También en estos juegos se entregaba al vencedor una corona de hojas de apio, que en la época romana se sustituyó por la de pino, árbol consagrado a Poseidón (corona que era igualmente, por lo demás, signo de duelo).

Los juegos funerarios en honor de Tlepolemo, de que habla Píndaro (*Olímpicas,* 7, 77 *ss.*), fueron transferidos más tarde a Helios.]

[4] La palabra "semidioses" (ἡμίθεοι) no designa, como a veces se afirma, a los héroes considerados como espíritus y clasificados, por tanto, como una especie de seres intermedios entre los dioses y los hombres. No es a éstos a quienes se da el nombre de ἡμίθεοι, sino a los héroes y reyes de la época legendaria, especialmente a los de las guerras de Tebas y Troya, pero no como a espíritus esclarecidos, sino como a seres vivos. Los ἡμίθεοι son una clase de hombres y no espíritus o demonios: son, primeramente, los hijos nacidos de los amores de dioses con mujeres mortales; más tarde, el apelativo se hace extensivo también a sus compañeros. Que en la Grecia de los tiempos históricos no era la progenie semidivina condición indispensable para la heroificación, lo demuestra, sencillamente, el hecho de que a la gran mayoría de los héroes no se les atribuyera un dios como ascendiente.

[5] No pasa de ser una especulación específicamente plutarquiana la hipótesis de una transición de los hombres a los héroes y de éstos a los demonios, que equivale, por tanto, a ver en los héroes una especie de demonios de menor cuantía.

[6] En la *Iliada* y la *Odisea,* la palabra "héroe" es un título honroso que se da a los príncipes y, a veces, a los hombres libres en general. Y en este mismo sentido sigue empleando la palabra "héroe" la poesía de siglos posteriores, cuando versa en torno a temas de la prehistoria legendaria. En cambio, cuando, en la época posthomérica, el que habla, sea prosista o poeta, se sitúa en el punto de vista de su propio presente, considera como héroes, si aplica este nombre a personas vivas, a hombres de aquellos

tiempos en los que, según el testimonio de los poemas homéricos, este título de honor parecía ser usual todavía entre quienes se hallaban vivos, es decir, a hombres del pasado cantado por los poetas. En el relato de Hesiodo sobre las cinco edades del mundo, se circunscribe el empleo de este ilustre nombre a los héroes de las guerras de Tebas y Troya: el poeta llama a estos caudillos "los héroes de la divina generación", como nombre específico suyo. Para Hesiodo, los "héroes" no son todavía, en modo alguno, los muertos esclarecidos del pasado. No es que ignore, ni mucho menos, la existencia de tales muertos ilustres, incluso de un pasado aún más remoto, pero reserva para éstos el nombre de "demonios".

El hecho de que en los tiempos posteriores se acostumbrara a dar el nombre de "héroes" a las individualidades privilegiadas a quienes se atribuía una vida más alta después de la muerte, indica tal vez que este nombre, que no entraña de por sí ningún significado en relación con la naturaleza superior de los espíritus de los muertos a quienes se adjudicaba, tenía el sentido de desplazar a un legendario pasado los tiempos en que vivieran los hombres así glorificados después de su muerte. Del mismo modo que, en otro tiempo, se llamaba, ya en vida, "héroes" a los hombres del pasado, ahora se les confiere este nombre después de su muerte. Pero el concepto que esta palabra entraña ha cambiado, pues ahora lleva consigo la idea de una vida imperecedera y superior. La adoración de los héroes se manifiesta como algo nuevo, como una forma de fe y de culto de la que, por lo menos, los poemas homéricos no tenían la menor noción; y por fuerza debía de llevar aparejado algo nuevo la idea de estas almas esclarecidas de los antepasados, elevadas a una existencia más alta, cuando no se encontró, para expresarla, ninguna palabra específica de viejo cuño, sino que se consideró necesario sacar del léxico épico un término existente ya de mucho tiempo atrás y atribuirle un sentido nuevo.

¿De dónde provenía este algo nuevo? Si tuviésemos que ir a buscarlo a una continuidad ininterrumpida de la concepción homérica del mundo, nos veríamos en grave aprieto para encontrar o demostrar el eslabón entre dos tan diferentes maneras de pensar. De nada serviría decir que el brillo de la poesía épica daba tal lustre y grandeza a los hombres por ella ensalzados que, de un modo perfectamente natural, los elevaba, en la fantasía de las siguientes generaciones, al rango de semidioses y hacía que se les rindiera culto como a tales. La poesía homérica, que cerraba de un modo tajante el camino a toda clase de ideas acerca de una vida verdadera, consciente y activa del alma después de la muerte, no podía, en verdad, reclamar para sus héroes, muertos y enviados desde hacía largo tiempo al reino del Hades, un culto que los consideraba como perennemente vivos y obrando prodigios desde la tumba. Además, es de todo punto inverosímil que, en el proceso histórico, fuesen precisamente los héroes de la poesía épica quienes sirvieran de punto de arranque para el culto heroico: en lo referente al culto, por lo menos, puede asegurarse que esta clase de héroes (con contadas excepciones) no llegaron nunca a echar profundas raíces. En general, no se ve muy claro cómo un culto, cualquiera que él fuese, pudo nacer al calor de las sugestiones de la fantasía, que era todo lo que podía ofrecer la epopeya. Y es, precisamente, el culto lo que sirve de base a la fe en los héroes.

[7] [En el Pritaneo de Megara, o sea en la casa-consistorio en que el consejo de la ciudad celebraba sus reuniones, existían, según Pausanias, varios sepulcros de héroes. Adrasto (cfr. *supra,* nota 2, cap. III) estaba enterrado en la plaza de Sición y Temístocles tenía un "sepulcro" en la plaza de Magnesia, junto al Meandro.]

[8] Es cierto que en muchos lugares eran venerados y mostrados a las gentes los sepulcros de héroes cuya existencia sólo cobraba cuerpo en la fantasía poética o que no eran, tal vez, más que vacías personificaciones abstraídas de los nombres de lugares y países, convertidas en imaginarios fundadores de ellos. En tales casos, el culto heroico convertíase en un mero símbolo e incluso, no pocas veces, en un vacuo formalismo. Pero el culto tributado a los sepulcros de los héroes no pudo, en modo alguno, tener como punto de partida semejantes ficciones del culto de los antepasados, pues ellas

mismas tienen que explicarse y sólo pueden explicarse como trasuntos de un culto más vivo y real, del culto de los antepasados efectivos. De no haber existido semejante culto, en actos reales y visibles para todo el mundo, resultaría de todo punto inconcebible que las gentes cayeran en la formación imitativa de un culto de los antepasados concretado a la adoración de seres puramente imaginarios. La imitación presupone siempre un modelo, algo que se imite, y el símbolo la existencia coetánea o anterior de la realidad simbolizada.

[9] Es éste el lugar oportuno para decir algo acerca del libro, tan ingenioso y pletórico de pensamientos, de que es autor Fustel de Coulanges y que lleva por título *La cité antique,* en el que se intenta demostrar que el culto de los antepasados es la raíz de la que brotan todas las formas superiores de la religión y poner de manifiesto cómo, a base de las comunidades formadas para rendir culto a los antepasados, comenzando por la familia y a través de círculos cada vez más amplios, fueron surgiendo comunidades más y más amplias, hasta llegar a la *polis,* como la suprema y más extensa asociación, que es a la par Estado y corporación de culto…

No creemos disminuir en lo más mínimo el reconocimiento debido a las fecundas ideas expuestas en este libro si decimos que, a nuestro juicio, el pensamiento fundamental en que se inspira —en lo que a los griegos se refiere— no pasa de ser una intuición, tal vez exacta y certera, pero que, hasta ahora, no ha sido demostrada.

Si realmente existió una época en que la religión de los griegos consistía pura y simplemente en el culto a los antepasados, nuestras miradas no alcanzan a penetrar en aquella oscura prehistoria anterior a toda tradición, en la que ni la estrecha y sinuosa senda de las conjeturas y las combinaciones parece impotente para desviarnos de la religión de los dioses, que lo domina poderosamente todo y que es como el más antiguo documento que el espíritu griego nos ha legado. Esto explica por qué nosotros no nos hemos decidido a tomar en consideración la obra de Fustel de Coulanges, en apariencia tan afín a la nuestra por su tema, ni a sacar conclusiones de su intento de derivar toda la religión de los griegos del culto de los antepasados como única forma inicial de ella.

[Hemos creído oportuno conservar esta nota de Rohde, en la que nuestro autor expone su posición ante uno de los esfuerzos más interesantes que se han hecho para explicar la historia del Estado desde dentro, en torno a un verdadero centro, y porque la obra de Fustel de Coulanges, aparecida en 1864, figura, con la de Bachofen, con la *Historia de la cultura griega* de Burckhardt y con la *Psique* de Rohde, entre los cuadros culturales más importantes del mundo antiguo trazados por la segunda mitad del siglo XIX y que hoy empiezan a ejercer un influjo cada vez más acusado. Cfr. *infra,* nota 23, cap. V.]

[10] [Las reformas de Clístenes introdujéronse en los años 508-7 y 507-6; cfr. Fustel de Coulanges, *La cité antique,* pp. 345 *ss.*]

[11] ["Taraxippo" quiere decir, literalmente, "espantador de caballos". El altar se hallaba no lejos del sitio en que los carros debían dar la vuelta. Los aurigas sacrificaban a Taraxippo para predisponerlo en su favor. Por lo demás, parece que esta figura de Taraxippo formaba parte, de un modo casi necesario e inseparable, de los hipódromos de los grandes centros de juegos de Grecia. Existía también en el Istmo y en Nemea, y Pausanias hace notar como algo extraño el hecho de que Delfos no tuviera su Taraxippo.

La creencia de que los animales ven apariciones que no se presentan a los hombres es antiquísima. En esas figurillas itifálicas, con formas muchas veces monstruosas, que en algunas representaciones plásticas (por ejemplo, en tabla corintia de arcilla del siglo VI, v. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 197) aparecen detrás del jinete, sentadas en la grupa del caballo, ven también algunos autores Taraxippos, es decir, una especie de mascotas como las que todavía hoy llevan muchos regimientos y equipos de deportes. Sin embargo, el Taraxippo de Olimpia parece ser una reminiscencia de un héroe allí enterrado y entregado de largo tiempo atrás al olvido. Algunos veían en el altar de Taraxippo un santuario del Poseidón Hippios (así opinaba también Pausanias), pero lo interesante es

saber si sería ésa, realmente, la idea ordinaria asociada a aquel lugar de culto.]

[12] En el caso de Sófocles, la heroificación tenía un fundamento específicamente supersticioso: el poeta había recibido un día a Asclepios en su casa, como huésped (y le había hecho un favor), razón por la cual se le consideraba como un gran propietario del dios, venerándosele a su muerte como Heros Dexion. Este mismo caso de heroificación por haber tenido como huésped a algún dios se repite en algunos otros mortales.

[13] [Plutarco, *Cimón,* cap. 19.] El espíritu de Cimón se vengó, pues, del "abandono" en que se le tenía, sin tributarle el debido culto, haciendo que la isla fuese asolada por la peste y la esterilidad de la tierra.

[14] [Pausanias, 1, 32, 5: "Ocurrió que en la batalla de Maratón se apareció un hombre, cuya traza y vestido eran los de un labriego; después de haber dado muerte con el arado a muchos bárbaros, desapareció al terminar la batalla sin que nadie pudiera verle. Consultado el Oráculo por los atenienses, el dios ordenó que se rindiese culto a Heros Ejetlaio". "Ejetlaio" (o "Ejetlo") significa, literalmente, el "héroe de la esteva del arado" (de ἐχέτλη, mancera o arado). La figura de este héroe aparecía representada en el cuadro de la batalla de Maratón pintado por Panaino y expuesto en la Stoa Poicile de Atenas.

En una nota, Rohde recoge también el siguiente relato de Herodoto (V, 114): En la rebelión de los chipriotas contra los persas (año 499) encontró la muerte Onesilo, el caudillo de los griegos. Los habitantes de Amato, ciudad que no se había unido a la sublevación, cortaron la cabeza a Onesilo, como castigo por haber asediado su ciudad, y la clavaron a las puertas de ella. Como quiera que un enjambre de abejas fuese a anidar en la cabeza, ya descompuesta, los amatusios consultaron al oráculo, obteniendo esta respuesta: que enterraran la cabeza y sacrificaron todos los años a Onesilo como a un héroe, en la seguridad de que, si así lo hacían, influiría benéficamente sobre la ciudad.]

[15] [Antes de la batalla de Platea, ordenó el oráculo que se hicieran sacrificios a los héroes: cfr. el extenso relato de Plutarco, *Arístides,* cap. 11. El oráculo délfico mandó a Salón que, antes de la toma de Salamina, se ofrendaran sacrificios expiatorios a los héroes salaminos (Perifemo y Cicreo, cfr. *infra,* nota 22, cap. IV) "que yacen en la tumba con la cara vuelta hacia el sol" (cfr. Plutarco, *Solón,* cap. 9).]

[16] [Las *theoxenias* (es decir, "comidas de dioses") son ofrendas de alimentos que se hacían, principalmente, a los Dióscuros. Las teoxenias de Delfos eran una comida sacra que cada primavera se ofrecía a Apolo y a los suyos, a su retorno del país de los hiperbóreos. También Dionisos participaba, al parecer, de esta comida. Era la comunidad de culto la que obsequiaba a los dioses y no Apolo, según entiende Rohde, quien convocaba a los héroes en su templo, como invitados suyos. La carne de los sacrificios la comían los sacerdotes y otros mortales privilegiados.]

[17] [Pausanias, 1, 32, 4: Los de Maratón veneran a los que murieron en la batalla, dándoles nombre de héroes.] Se les había dado sepultura en el mismo campo de batalla (Pausanias, 1, 29, 4; 32, 3). Todas las noches se oían allí relinchos de caballos y ruidos de combate. Quien intentara contemplar las andanzas de los espíritus, lo pasaba mal (Pausanias, *ibid.*). El que viera a los espíritus se quedaba ciego o perdía la vida. Esto es bien sabido, tratándose de dioses. Cfr., acerca de las consecuencias que traía el ver a un héroe, el relato de Herodoto, VI, 117.

[Epizelo de Atenas, que había tomado parte en la batalla de Maratón, perdió la vista sin haber recibido la menor herida en su cuerpo, y quedó ciego toda la vida. Según contaba él mismo, le pareció ver acercársele a un hombre muy alto y cubierto con su armadura, cuya barba le ensombrecía todo el rostro. Esta aparición pasó de largo por delante de él, pero dio muerte al hombre que estaba a su lado.

La interpretación de que los relinchos que se escuchaban por las noches en el campo de batalla de Maratón provenían de los caballos muertos en aquella acción de guerra podrá parecer muy lógica, pero no se acerca a la verdad, pues es sabido que en aquella batalla no tomó parte la caballería. Tratábase más bien, seguramente, de las almas de los caídos, que rondaban por allí en medio de la noche,

adoptando la forma de caballos. Cfr. *infra,* nota 17, cap. V, sobre el caballo como símbolo del alma.]

[18] Las cadenas sujetarían, en todo caso, a la estatua (morada del héroe mismo) al lugar en que se le rendía culto. [Cfr. lo que cuenta Pausanias de la estatua de Enialio en Esparta (III, 15, 7).]

[19] [“Valiente”: traducción literal del nombre griego *Euthymos*.]

[20] Así como en la historia de Teágenes es castigada la estatua como culpable de asesinato, no cabe duda de que la antigua costumbre de enjuiciar en el Pritaneo (“a los objetos inanimados que cayeran sobre alguien y lo mataran”: *Pol*., 8, 120; cfr. Aristóteles, *El Estado de los atenienses,* 57, 4) se inspiraba en la idea de la animación fetichista de los cuerpos innimados. Esta clase de justicia no pudo tener desde el principio carácter puramente simbólico. A las estatuas de Teágenes se les atribuía, por lo demás, todavía en una época avanzada, la virtud de curar a los enfermos de fiebres. [Cfr. la prueba acerca de la realidad de estas imágenes y de la identidad entre el alma y el cuerpo que Ludwig Klages intenta aportar en su obra *Vom kosmokonischen Eros*.]

[21] Así lo relata Plutarco (*Teseo,* cap. 35). Acerca del Heros Ejetlos representado en el cuadro de la batalla de Maratón, en la Stoa Poicile, cfr. *supra,* nota 14, cap. IV. Refiere Herodoto (8, 64) que, en la guerra contra Jerjes, Delfos fue defendida por dos héroes griegos contra una columna expedicionaria persa.

[22] [Cicreo: Pausanias, I, 36, I: en las naves que luchaban contra los persas delante de Salamina apareció una serpiente, que el oráculo délfico declaró ser el héroe Cicreo “nacido de la tierra”, el cual poseía un templo en la isla y disfrutaba de “honores divinos” entre los atenienses (Plutarco, *Teseo,* 10). Cfr. *supra,* nota 15, cap. IV.]

V. El culto del alma

[1] A Hades, por ejemplo, se le daban muchos nombres y apelativos cariñosos y agradables para el oído, y al Zeus ctónico se le adoraba en muchos lugares bajo la eufemística advocación de Zeus Eubuleo o Buleo (Eubuleo era también, a veces, sobrenombre dado a Dionisos como Zagreo —Yaco—, es decir, al Dionisos del averno. Por lo demás ¿de dónde procede esta designación del dios de lo profundo como "el buen consejero", que es la traducción dada por Macrobio a la palabra "Eubuleo"? Difícilmente del hecho de que se aconsejase bien a sí mismo, sentido que Diodoro, V, 72, 2, da al apelativo. La explicación más probable de este nombre es que se trataba de un dios oracular, que, como tal, prodigaba buenos consejos a quienes le consultaban). Los nombres de Zeus Anfiarao y Zeus Trofonio, con los que antes nos hemos encontrado en forma de héroes, se refieren a dioses ctónicos conocidos por estos honrosos apelativos y que han perdido algo de su dignidad como dioses de alto rango, para adquirir, a cambio de ello, virtudes mánticas mucho más eficaces. Y el mismo Hades pasa a formar parte de la serie de estas diversas formas del Zeus Ctonio, conocidas con distinto nombre según el lugar en que se les rendía culto. En su personalidad de rey de las sombras en el Erebo, que es con la que Homero le conoce, no se le consagran altares ni se le ofrendan sacrificios, pero sí, probablemente, en la de dios local de determinadas comarcas. Sabemos que en el Peloponeso existían templos o lugares de culto consagrados a Hades en Elis y en Trifilia, centros de muy antigua cultura. Y es bastante verosímil que las gentes y los linajes emigrados de estas comarcas contribuyeran a la difusión de este culto por otras tierras de Grecia.

[2] [En la batalla de las Arginusas (año 406), nombre con que se conocían las tres pequeñas islas situadas en la parte sur del estrecho de Lesbos, derrotaron los atenieneses a los espartanos. Pero esta victoria de Atenas en la más importante batalla naval de la guerra del Peloponeso se pagó demasiado cara, y una espantosa tormenta costó la vida a gran número de náufragos. Al darse lectura en Atenas al parte de la batalla y mencionarse el fracaso de los trabajos de salvamento, debido a aquella tormenta, se produjo un furioso movimiento de indignación contra los jefes militares que, a juicio del pueblo, no habían sabido cumplir con su deber. Fueron depuestos de sus cargos y condenados a muerte por negligencia en el cumplimiento de sus deberes religiosos, aunque algunos se salvaron de esta condena a cambio de permanecer alejados de su patria. En el minucioso relato que Curtius hace de estos acontecimientos en el segundo tomo de su *Griechische Geschichte* puede verse de qué modo tan escandaloso se abusó en este proceso de los sentimientos religiosos al servicio de fines puramente políticos.]

[3] [Diversos cargos sacerdotales al servicio de Zeus hallábanse vinculados al linaje de los Buzyges, de la antigua nobleza de Atenas; ellos eran también los encargados de la labranza sagrada (la ἄροτοι) en la fiesta de Deméter. El mítico fundador del linaje, el héroe Buzyges, pasaba por ser el inventor del arado y el iniciador de la agricultura en el Ática.]

[4] Atribuíase al orégano virtudes atropeicas; servía para ahuyentar los malos espíritus. Los antiguos atribuían a esta planta la virtud de ahuyentar a las culebras y víboras, las hormigas y otros bichos. La superstición de una época posterior la emplea para espantar a las brujas y a los espectros. Colocando orégano junto a las parturientas se las libra de todos los maleficios. Ambos efectos están relacionados entre sí. El olor de ciertas yerbas y el humo de ciertas sustancias ahuyenta a las culebras y a los espíritus malignos y evita que puedan causar ningún daño. También junto a los cadáveres es el orégano un medio catártico, es decir, eficaz contra los espíritus subterráneos.

[5] [Estos vasos para ungüentos que los griegos llamaban "lecitos", esbeltas vasijas de barro, de cuello delgado, destinados a guardar el aceite para ungir a los muertos o hacerles ofrendas funerarias, se han

encontrado en gran número en las tumbas áticas (cfr. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 182). Sobre el fondo de yeso blanco de su vientre cilíndrico, ligeramente adelgazado por la parte de abajo, ostentan imágenes que figuran entre las más bellas que los dibujantes y pintores griegos nos legaron. Esta clase de vasos ha sido cuidadosamente estudiada por Walter Riezler *(Weissgrundigeattische Lekythen,* 1914) desde diversos puntos de vista, incluso el de su importancia para el culto funerario a que se destinaban. Como complemento de lo expuesto por Riezler, en lo que se refiere, principalmente, a las figuras de muertos pintadas en algunos de estos vasos, cfr. Buschor, "Attische Lekythen der Parthenonzeit", en *Münchener Jahrbuch der bilden Kunst,* 1925.

Cadáver tendido en un ataúd, con una de estas vasijas debajo de las angarillas: lecito policromo que se conserva en Berlín: reproducido en 55. *Winckelmannsprogramm* (1895), lám. 1; Springer-Wolters, 11a. ed., p. 280; lecitos colocados en la tumba: Riezler, lám. 23 y *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 187.

Las imágenes que figuran en los lecitos de fondo blanco se refieren casi sin excepción al culto funerario y representan: deposición del cadáver en el ataúd, transporte de muertos en la barca de Caronte, tumbas adornadas, colocación de ofrendas en las tumbas, muertos juntos a su sepultura en conversación con los vivos, etc. V. las láminas y reproducciones de la citada obra de Riezler, del citado de Buschor y del *Bilderatlas,* cuads. 13-14, figs. 186-188.]

[6] [En un vaso pintado descrito y reproducido en Overbeck, *Bildwerke zum Thebanischen und Tróischen Heldenkreis,* pp. 114 *ss.,* lám. III, núm. 3, aparece una mujer colocando una corona de mirto en la cabeza de Arquemoro (cfr. *supra,* nota 3, cap. IV).] El mirto era un arbusto consagrado a los dioses ctónicos, razón por la cual la corona de mirto es característica tanto de los cultos de Deméter como de los muertos. También solía darse preferencia al mirto en la coronación y adorno de las sepulturas. La coronación representaba siempre una especie de consagración a algún dios.

[7] [La acción de golpearse la cabeza en el planto funerario aparece representada con frecuencia en los *lecitos* sepulcrales y en los *lutróforos* ("vasos protésicos") del Ática y ya antes, en los vasos de estilo geométrico: *Kunstgeschichte in Bildern,* t. 1, III, 5. El *lutróforo* que se conserva en el Museo Nacional de Atenas procede de alrededor del 480 a.C.: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, figs. 179, 180. La pintura del cuello del vaso representa a dos mujeres golpeándose la cabeza junto a un túmulo funerario alrededor del cual flotan ídolos alados y a cuyo lado aparece una serpiente (cfr. *supra,* nota 13, cap III). Encima del túmulo se ve un lutróforo, vaso de una determinada forma al que se daba este nombre, de los que en Atenas solían emplearse (cfr. *infra,* nota 9, cap. VII) para transportar el agua destinada al baño de la novia (Tucídides, 2, 15). Las imágenes pintadas sobre el vientre esbeltísimo y en forma de huevo del vaso que se exhibe en el Museo Nacional de Atenas representan el planto funerario junto al ataúd (la deposición del muerto en el ataúd se llamaba, en griego, *protesis,* de donde viene el nombre que se da a esta clase de vasos) y el enterramiento: el ataúd desciende a la sepultura en presencia de varias lloronas que se dan golpes en la cabeza. Cfr. además los numerosos ejemplos ilustrados y comentados por Riezler, *Weissgrundige attische Lekythen*.]

[8] Las restricciones puestas al tradicional llanto de dolor por el difunto obedecerían probablemente, a su vez —por lo menos, en la medida en que eran eficaces—, no sólo a consideraciones racionales (que en estas cuestiones suelen ser de poco provecho), sino a causas también de orden religioso y supersticioso. Es, en efecto, una idea antiquísima, extendida entre muchos pueblos, la de que las lamentaciones demasiado violentas por la muerte de una persona perturban la paz del muerto, creando el peligro de que éste retorne.

[9] [Vasos dipilónicos: nombre que se da a unas vasijas o tinajas usadas en el Ática, que alcanzaban, a veces, más de un metro de altura, dotadas de una ornamentación rigurosamente "geométrica", del siglo

VIII. Deben su nombre al lugar en que fueron descubiertas: un cementerio situado delante del Dípilon, puerta principal de Atenas, donde confluían las calzadas de Eleusis (la vía sagrada), del Pireo y de la Academia. Vaso dipilónico en que aparece representado un cortejo fúnebre: *Kunstgeschichte in Bildern,* t. 1, pp. III, 2, 4; *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 178.]

[10] La costumbre de llevar el cadáver a enterrar en unas andas descubiertas *(kline)* no se compagina con la intención de depositar el cuerpo en un ataúd, sino que responde, manifiestamente, al propósito de confiarlo a la tierra sin féretro o de quemarlo. La costumbre de depositar los cadáveres en ataúdes (tomada, probablemente, del oriente) se aclimató más tarde, pero sin llegar nunca a armonizarse bien con las prácticas tradicionales de los enterramientos.

El enterramiento sin ataúd era frecuente en las tumbas del periodo "micénico", así como también en las del Ática en tiempos antiquísimos. Esta antigua costumbre era, sin duda, la que conservaban los espartanos cuando enterraban a los muertos envueltos simplemente en un paño de púrpura y tendidos sobre un lecho de hojas de olivo (Plutarco, *Licurgo,* 27). El color púrpura aparece repetidas veces en los cultos de los dioses ctónicos: así, en los sacrificios tributados a los héroes en Platea (Plutarco, *Arístides,* 21): [el arconte de los plateas se reviste con una túnica púrpurea]; en los sacrificios a las Euménides (Esquilo, *Euménides,* 1028): [en la procesión en honor de las Euménides, los fieles ostentan túnicas de púrpura].

La costumbre de depositar el cadáver sobre un lecho de hojas fue conservada también por los pitagóricos, quienes (según Plinio) enterraban a sus muertos (sin quemarlos) sobre hojas de mirto, de olivo y de álamo negro (todos ellos árboles consagrados a los dioses ctónicos). Fauvel encontró en Atenas, en las tumbas descubiertas delante de la Puerta de Melito [en las excavaciones hechas en el Ática, de 1807 a 1813, por este arqueólogo francés] "le squelette couché sur un lit épais de feuilles d'olivier encore en état de bruler". [En las tumbas micénicas se han encontrado semillas de aceituna.]

[11] Conservábanse reminiscencias de una época antiquísima en que el muerto era enterrado dentro de su misma casa, como el lugar más inmediato de su culto. (Junto al hogar y al altar de Hestia descansaría, sin duda alguna, en los primeros tiempos, el cadáver del cabeza de familia. Cuando la esposa de Foción ordenó que el cadáver de éste fuese quemado fuera de su patria, donde su esposo había muerto, "escondió los huesos del muerto en el seno, debajo de la túnica, los llevó por la noche a su casa y los enterró junto al hogar": Plutarco, *Poción,* 37.) Esta costumbre tenía que antojársele perfectamente natural a una época que aún no sabía gran cosa del concepto de la "pureza" ritual, que más tarde habría de desarrollarse de un modo tan meticuloso. No tenemos, en efecto, ninguna razón para creer que los griegos, como muchos "pueblos primitivos" (los habitantes de Nueva Zelanda y los esquimales, por ejemplo) en los que imperaba la misma costumbre de enterrar a los muertos en su propia casa, abandonasen ésta por miedo al muerto en ella enterrado, entregándosela en exclusiva posesión al espíritu que ahora la habitaba. En algunas ciudades dóricas, por ejemplo, en Esparta y Tarento y aún en una época relativamente avanzada, no se veía ningún inconveniente en que los muertos fuesen enterrados dentro de la misma ciudad.

[12] Al principio, los ritos del duelo, cuya verdadera finalidad era la de precaverse contra los peligros del influjo maligno del muerto, duran hasta el día en que ya no hay por qué temer que el "alma" retorne (exactamente lo mismo que en la India: v. Oldenberg, *Religion der Veda,* p. 489). Según la antigua creencia, el alma del difunto no podía ya retornar entre los vivos al cumplirse los nueve días de su muerte. (Según la superstición alemana, "los muertos reaparecen, por lo general, al noveno día de su muerte": Grimm.) El periodo de duelo, en Esparta, era de 11 días; en Atenas, solían combinarse los sacrificios celebrados al tercero y noveno día con una comida funeraria al cumplirse los 30 días de la muerte y que, en ocasiones, se repetía durante varias veces.

[13] [Las fiestas que en honor de los muertos se celebraban el día 30 de cada mes recibían el nombre de *necisia*.] Los tres últimos días del mes, en Atenas, están consagrados a los dioses subterráneos y se llaman, por tanto, ἀποφράδες, es decir, días en los que el hombre se halla expuesto al influjo de los poderes ctónicos: durante ellos, el ateniense absteníase de efectuar toda clase de negocios; eran, según la terminología romana, días nefastos. Se depositaban alimentos para Hécate en las encrucijadas y en otros lugares y hacíanse ofrendas a los muertos.

[Las *genesias,* en sus comienzos, es probable que sólo se celebrasen en el día del cumpleaños del muerto y por la familia de éste. Más tarde, tal vez desde Solón, quien, como sabemos, se preocupó mucho de reglamentar el culto de los muertos en general (cfr. *infra,* p. 111), se estableció la costumbre de celebrar en Atenas una fiesta general en honor de los muertos llamada la *genesia,* a fines de septiembre, pero sin abandonar por ello la de seguir celebrando las fiestas particulares de las diversas familias, como antes.] También en Roma había además de las muchas *parentalias* a cargo de las familias, una fiesta colectiva y pública, la *parentalia* (que se celebraba en febrero de cada año). Y algo parecido ocurría también en la antigua India.

[En la *genesia* anual no se sacrificaba solamente a los muertos, sino también a la diosa Gea, y es seguro que la elección de la fecha del 5 de Boedromion no dejaría de responder a sus motivos supersticiosos: el día 5 de cada mes era el día en que rondaban las Erinias (según Hesiodo, *Los trabajos* y *los días*, pp. 803 *s.*).]

[Algunos investigadores confunden la *genesia* con la *nemesia.* A lo que Rohde objeta, con toda razón]: No vemos ninguna razón para pensar así. El nombre de *nemesia* (νεμέσεια) designa la fiesta que lo lleva como consagrada al "rencor" *(némesis)* de los muertos, a la νέμεσις τῶν θανόντων (Sófocles, *Electra,* 792). El culto de las almas, como el de los poderes subterráneos en general, tiene siempre un carácter esencialmente apotropeico [es decir, defensivo], del que participaba, evidentemente, esta fiesta llamada *nemesia.*

[14] [Las *antesterias* eran fiestas celebradas en toda la Jonia y combinadas casi siempre con juegos agonales. En Atenas, la fiesta duraba tres días. Los dos primeros, la *pitogia* (solemne apertura de una barrica, en el momento en que terminaba la fermentación del mosto y el vino empezaba a estar en condiciones de beberse) y las *caes* (festín público y bodas simbólicas de Dionisos con la basilina, o sea la esposa del arconte basileo), se dedicaban a Dionisos, como dios del vino. El carácter originario de esta fiesta como celebrada en honor de los muertos se destaca todavía con mayor claridad en los ritos del tercer día, el de las *quitras*.]

[15] Lo que Ovidio (*Calendario de fiestas,* 5) refiere acerca de las *lemurias,* en Roma, presenta una extraordinaria semejanza con la costumbre ateniense. El acto final es la expulsión de las almas: *Manes exite paterni!* Con referencia a la antigua Prusia, refiere Christ. Hartknoch, *Alt und Neues Preussen,* 1864: al tercero, sexto, noveno y cuadragésimo día del entierro reuníanse a comer los parientes del difunto, cuya alma era también invitada (y se le ponía cubierto, al igual que a otras). Celebrada la comida, el sacerdote se levantaba de la mesa, barría la casa y arrojaba de ella a las almas de los difuntos, con la escoba, como si fuesen insectos, con estas palabras: ¡Marchaos, oh, almas, ya que habéis comido y bebido! En Nagasaki (Japón), al terminar la fiesta de las linternas, consagrada a los muertos, después de dar de comer a las almas, se arma un gran ruido en la casa "para que ningún alma quede dentro y produzca visiones"; hay que arrojarlas a todas, sin misericordia (*Preussische Expedition nach Ostasien,* II, 22).

Keres es un nombre, probablemente antiquísimo, empleado como sinónimo de "psiques" o "almas", significado originario que aparece ya casi totalmente borrado en Homero (aunque todavía se trasluce un poco en *Il*., 2, 302 y *Od*., 14, 207), pero que es aún familiar a Esquilo (probablemente por la terminología ática), como lo demuestra el hecho de que sustituya por las "psiques", pura y

simplemente, las *keres* que pesan el destino de los hombres, en Homero, convirtiendo así la palabra "kerostasia" en el vocablo "psicostasia". [Un punto de vista distinto de éste sostiene Malten, en su articulo "Ker" de la *Realenzyklopädie* de Pauly-Wissowa. Cfr. Otto, *Manen,* pp. 50 *ss.*, quien ve en la *ker* el demonio de la muerte, de la fatalidad. Según la *Iliada,* 23, 79, cada cual tiene su propia *ker.*]

[16] [La mayoría de estos vasos llamados *lecitos* (cfr. *supra,* nota 5, cap. V), y los más bellos de todos, datan de la segunda mitad del siglo V. Antes, solía atribuírseles una fecha anterior.]

[17] [Uno de los más bellos de estos "relieves de héroes" procedentes de Esparta (que presentan escenas del culto familiar de los muertos) se encuentra actualmente en el Museo de Berlín (reproducido en la *Kunstgeschichte in Bildern,* t. 1, 204, 3, en *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 22, en Springer-Wolters y en muchas otras obras): los muertos aparecen sobre un trono, mientras un hombre alarga el cántaro para recoger las ofrendas y a su lado la mujer, con una granada en la mano izquierda, que apoya en la cadera; sobre el respaldo del sillón del trono asoma una gran serpiente; los adoradores, cuyas figuras tienen una proporción notablemente más pequeña, ofrecen a los muertos un gallo, una flor y granadas.]

[Estos relieves espartanos del siglo VI] son los precursores de las representaciones plásticas de escenas de ofrendas parecidas a éstas, en las que, según una costumbre más reciente, aparece el héroe, tendido en sus andas, recibiendo a los que van a adorarle. Y no cabe duda de que también esta clase de relieves de banquetes funerarios representan escenas de ofrenda, como lo demuestra claramente la presencia de los adoradores, portando también, muchas veces, sus ofrendas. Y el mismo significado tienen los relieves descubiertos especialmente en Beocia, en los que el héroe al que se adora aparece recibiendo las ofrendas sentado en un caballo o teniéndolo de las riendas. Los adoradores acuden con granadas, un gallo, un cerdo, un carnero. Son, todas ellas, ofrendas adecuadas para los poderes subterráneos. Que la granada era una comida grata a los dioses ctónicos lo sabemos por el himno a Deméter; y el cerdo y el carnero forman, quemados para que disfruten de ellos los poderes ctónicos, los elementos principales en los ritos catárticos e hilásticos. El gallo no aparece aquí por ser el animal consagrado a Helios y a Selene, sino como animal apto para los sacrificios a los dioses ctónicos (y también a Asclepio), empleándose mucho, por tanto, en las conjuraciones y en los actos de magia; esto hacía que les estuviese vedado comerlo a los iniciados en los misterios de Deméter en Eleusis. Quien coma de los alimentos reservados a los poderes subterráneos, quedará entregado a ellos. La serpiente es el conocidísimo símbolo del héroe (*supra,* nota 13, cap. III); el perro y el caballo (a veces, se ve una cabeza de caballo solamente) no intervienen, probablemente, como ofrendas, aunque es lo cierto que hasta hoy no ha sido posible descifrar el verdadero sentido de estas figuras.

[L. Malten, "Das Pferd im Totenglauben" (en *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts,* t. 29, 1914, pp. 174 *ss.*), ha demostrado que el caballo es un símbolo del alma, ni más ni menos que la serpiente —cosa que ya Rohde había conjeturado— y que tiene el mismo significado que ésta en cuanto forma de manifestarse las deidades ctónicas, las cuales, como ocurre con Poseidón y originariamente con Medusa, se representan también con figura de caballo. Ciertos vasos de barro (ánforas) del siglo VI suelen presentar, en uno de los lados, una cabeza de hombre como imagen del muerto y en el otro una cabeza de caballo, que pretende ser la forma de manifestarse su "alma" (en una de estas ánforas, el llamado "vaso de Aristión", descubierta en Atenas, se encontraron todavía restos de huesos, prueba de que se las empleaba para guardar los restos corpóreos de los muertos). Reproducciones de estas ánforas con caballos y de "relieves de héroes", en Malten y en el *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuad. 13-14, figs. 193, 194.].

[Al significado del caballo como mensajero de la muerte o símbolo del alma corresponde también el papel que este animal desempeña en la superstición de los germanos (a las angarillas de los muertos se las llama, por ejemplo, "caballito de san Miguel", y Malten trae también a colación la obra de Ibsen,

Rosmersholm, en la que aparece un caballo como animal maléfico).]

[El mismo significado tiene el perro en los "relieves de héroes", según presume Rohde, aunque sin llegar a decirlo terminantemente (cfr. *infra,* nota 36, cap. VIII, donde se habla también de la relación que este animal guarda con el culto de Hécate). La capa mágica (Ἄιδος κυνέη) que hace a Atenea σκότος), a los ojos de Ares (*Il.;* 5, 845), aparece, en algunos de los frescos etruscos de Corneta y Orvieto (reproducciones, en Malten), representada en la forma que el propio nombre griego indica: como un gaznate de perro, muy abierto, que cubre la cabeza de Hades. Demonios del averno con figura de perro son: Cerbero, Ortro y el perro de aquel Gerioneo de los tres cuerpos muerto por Heracles, que era una primitiva deidad infernal. También a las Erinias se las concibe con figura de perros (Esquilo habla de sus ladridos), y a las *Keres* se las llama los perros del Hades. El muerto ronda como un fantasma, según Luciano, hasta que se lo entierra en debida forma, como a perro; la Hécabe muerta persigue, ladrando, a Hécate (cfr. *infra,* nota 36, cap. VIII). En la superstición germánica no faltan ideas parecidas a éstas. En los "relieves de héroes" encontramos, con frecuencia, varios símbolos de almas al mismo tiempo: un perro y un caballo, un caballo y una serpiente, etcétera.]

[18] [Cfr. nota 7, cap. V, ídolos flotantes: Riezler, láms. 62, 63, 65, 66, 68; representados frecuentemente junto a Caronte: Riezler, láms. 44, 80. En la imagen de un vaso pintado en negro, reproducido en Malten *(supra,* nota 17, cap. V), la llamada "Hidria" del Museo de Berlín, que representa a Polixena junto a la tumba de Aquiles, aparece sobre el túmulo el alma de Aquiles en forma de serpiente; y, al mismo tiempo, el *eidolon,* o sea el "espíritu del muerto" (con su armadura completa y dos alas en la espalda).]

[19] Entre los antiguos prusianos regía la norma de no recoger los bocados que cayeran al suelo, en las comidas, dejándolos para que se alimentasen con ellos las almas pobres, que no tenían en el mundo parientes de su sangre ni amigos obligados a velar por ellas (Hartknoch, *Altes und Neues Preussen,* p. 188).

[20] La creencia de que las almas de los muertos *sólo* pueden hacer y enviar a los vivos cosas malas, siendo incapaces de nada bueno, es de origen tardío; no rige, en tiempos antiguos, ni con los héroes ni con los muertos vulgares y corrientes.

[21] Si en sueños se ven difuntos vestidos de blanco y dando algo, es un buen signo, "pues de los muertos vienen el alimento, el crecimiento y la descendencia" (palabras del escrito de Hipócrates sobre los sueños). En Atenas existía la costumbre de desparramar sobre la tumba recién cerrada semillas de todas clases. El fundamento (evidentemente, religioso) de esta costumbre se explica de diversos modos. La explicación más fácil y más lógica es, sin duda alguna, la de que se trataba de poner la simiente de la tierra bajo la protección de las almas de los muertos, que ahora pasaban a morir, ellas mismas, como espíritus, en lo profundo de la tierra. (Es, exactamente, la misma costumbre que imperaba en la India antigua.) También las Erinias, como deidades ctónicas que eran, podían ejercer un beneficioso influjo sobre la agricultura y la natalidad. Los que querían tener hijos solían invocar también la ayuda de Gea. Los "tritopatores", a quienes los recién casados, en el Ática, imploraban que les fuesen concedidos hijos, no eran tampoco otra cosa que las almas de los antepasados; aparecen ante nosotros, al mismo tiempo, como espíritus de los vientos, pero esto no hace sino revelar o esconder un fragmento suelto de la más remota fe popular: las almas de los muertos se convierten en espíritus del aire, y los espíritus que flotan en el viento son almas que han cobrado su libertad.

[22] Cuán en serio se tomaba esto de cuidar por que las almas de los muertos tuvieran cuanto necesitaban y tenían derecho a exigir, lo da a entender con insuperable claridad Iseo (orador ático de la primera mitad del siglo IV, cuyos discursos han sido traducidos por Schomann, en *Griechische Prosaiker,* ed. Osiander-Schwab) en aquellos discursos sobre herencias en los que, con un arte acabado y casi imperceptible, expresa los sencillos y auténticos sentimientos de los buenos burgueses de Atenas, en los

que la fe de los padres no había sufrido aún la menor mella ni la influencia de ideologías extrañas.

[23] Por lo menos, entre los griegos, como ya hubieron de poner de relieve algunos pensadores de la antigüedad (Aristóteles, *Política,* 1, 2). Y hay que conceder, desde luego, a las conclusiones a que llega Fustel de Coulanges, en *La cité antique,* que todo, en la evolución del derecho y el Estado griegos, conduce a la hipótesis de que en los comienzos de la vida de Grecia sólo existían grupos reducidísimos, de cuya aglutinación surgió más tarde el Estado; existía la división en familias y linajes y no (como en otras partes) la vida colectiva de la tribu o la horda. Ahora bien, ¿cómo sería posible concebir los dioses griegos sin una comunidad de origen común que les rinda culto?

[24] [El *lar familiaris:* espíritu doméstico, íntimamente enlazado con la suerte de la familia. Rohde, al igual que Fustel de Coulanges, concibe los lares como las almas de los antepasados que siguen dejando sentir su influjo sobre la casa. Otros, como Jordan y Wissowa, niegan el significado originario del *lar familiaris* como héroe protector de la casa. Sin embargo, sus intentos de interpretación parten de la premisa, totalmente insegura, de que los datos antiguos acerca de la naturaleza del *lar familiaris* (que figuran en Dionisio de Halicarnaso y en Plutarco) no pasan de ser puntos de vista subjetivos.]

El "demonio bueno" *(agathos daimon)*, del que hablan con frecuencia, sobre todo, los autores áticos, presenta rasgos muy vagos; este nombre, que de suyo invita a una concepción demasiado general, apenas si llevaba aparejada ninguna idea clara acerca de un ente divino de naturaleza y forma fácilmente precisables. Hay diversas cosas que indican la afinidad entre lo que se llamaba el "demonio bueno" y los poderes ctónicos. En primer lugar, se presenta bajo la forma de serpiente, como estos poderes subterráneos. Había una clase de serpientes no venenosas a que se daba el nombre de *agatho daimones*; en Alejandría se les tributaban sacrificios a estos ofidios como los demonios buenos que velaban por los habitantes de la casa. También la fe popular de los alemanes conoce perfectamente estos benéficos espíritus encargados de velar por la casa, solamente que aquí "es posible apreciar todavía el tránsito de las almas al estado de bondadosos duendes o trasgos" (Grimm, *Deutsche Mithologie*, 4a. ed., p. 761).

En las comidas de la casa, el primer trago de vino puro debe ofrecerse como libación en honor del demonio bueno. En seguida, le toca el turno al Zeus Sóiter. A veces, en vez de poner por delante al "demonio bueno", se daba la preferencia a los "héroes": éstos pasan a ocupar, pues, el lugar del buen demonio, lo que denota la afinidad esencial entre él y estos otros espíritus. Otro indicio por el que se llega a la misma conclusión es que en el templo de Trofonio existente cerca de Lebadia se rendía culto al "demonio bueno" entre otras muchas deidades de carácter ctónico (Pausanias, 9, 39, 5). [En las inscripciones sepulcrales en griego y en latín aparecen frecuentemente equiparadas las expresiones "agathos daimon" y "di manes" (que significan las almas a las que se rendía culto divino; *manes* quiere decir, propiamente, *boni,* los buenos), lo que quiere decir que el "agathos daimon" era un demonio salido del alma de un muerto.]

[25] Pocos pueblos escapan a estas contradicciones entre un culto de los muertos celebrado en la casa o en la tumba y la idea del tránsito de las almas a un más allá inaccesible: son contradicciones nacidas de la coexistencia entre ideas procedentes de diversas direcciones de la fantasía (y, en rigor, de diferentes fases de cultura) en torno a estos oscuros problemas. A una teología popular simplista no se le ocurre mejor manera de sobreponerse a tales contradicciones que el atribuir a los hombres dos almas: una que pasa al Hades y otra que permanece junto al cuerpo exánime y recibe los sacrificios de la familia (es también el modo de pensar de los indios de América del Norte). Estas dos almas son, en rigor, criaturas de dos concepciones que se niegan la una a la otra.

[26] Ambas partes contendientes tenían que jurar acerca de la verdad de sus afirmaciones en lo tocante al aspecto material de la cuestión litigiosa. Claro está que este doble juramento obligatorio, en el que

necesariamente tenía que incurrir en perjurio una de las dos partes, no podía servir de medio de prueba. Es de suponer más bien que a este doble juramento, rodeado de una solemnidad extraordinaria, no se le atribuía ningún valor jurídico, sino un valor religioso, simplemente. El que jura promete, caso de incurrir en perjurio, pronunciando una tremenda maldición contra sí mismo, entregar su persona, su linaje y su casa a las diosas de la maldición, a las Are o las Erinias. Si el tribunal descubre el perjurio, es castigado por la justicia terrenal (si se trata del demandante, pierde el proceso), aparte de la sanción que le reserve la justicia divina. Pero, puede ocurrir que el tribunal yerre, que no descubra al perjuro, pero ello no exime a éste de ser castigado por los dioses a quienes, al jurar, se encomendó. Éstos no se equivocan. He aquí cómo se combinan el doble juramento y la investigación judicial, el castigo humano y el divino, que pueden coincidir, pero que no es de todo punto necesario que coincidan; de este modo, el culpable puede estar seguro de no escapar a su pena.

[27] Es peculiar de las Erinias "chupar la sangre del sacrificio directamente del cuerpo vivo de la víctima" (Esquilo, *Euménides,* 264 *s.*) En esto se asemejan en un todo a los "vampiros", de los que nos hablan sobre todo las leyendas de los pueblos eslavos, a los "Tii" de los polinesios, etc. Pero aquí se trata de almas sedientas de sangre que salen de la tumba.

Las Erinias de Orestes:

Enmudecerás, y perderás el habla,
Bestia del sacrificio a mí consagrada,
Que, viva, me alimenta y no necesita degollarse.
(Esquilo, *Euménides,* 304 *s.*)

El matricido es *divis parentum sacer* [consagrado a los dioses de los padres, es decir, a sus manes], se convierte, también con arreglo a la antigua religión griega, en animal a ellos sacrificado.

[Cfr. la interpretación que da del mito de Orestes J. J. Bachofen, "Mutterrecht", páginas 44 *ss.* Citaremos también la edición de las *Euménides* de Esquilo, con el texto griego y la traducción alemana y un estudio explicativo, por K. O. Müller, Gotinga, 1833.]

[28] La *Iliada* y la *Odisea* no sólo no ofrecen ningún ejemplo de purificación de un asesinato, sino que no contienen tampoco las premisas de ella. El asesino aquí se mueve libremente entre los hombres y mantiene trato con ellos, sin que nadie tema la mancha (μίασμα) de su contacto (cfr. *Od.,* 15, 271-287). Manifestaciones análogas a éstas en la vida religiosa de otros pueblos de ascendiente común apenas permiten dudar que las ideas sobre la impureza religiosa que al hombre le contagia el contacto con lo impuro eran también antiquísimas, entre los griegos. El hecho de que no aparezcan dentro del círculo visual de la cultura homérica quiere decir, simplemente, que en aquella época habían sido desplazadas por otras.

[29] Por ejemplo, las ofrendas de pasteles, las libaciones sin mezcla de vino, el hecho de quemar las víctimas de los sacrificios. Los ritos expiatorios hallábanse, frecuentemente, influidos por la superstición extranjera, principalmente la de los frigios y los lidios. Sus verdaderas raíces remontábanse al culto del Zeus ctónico de Creta. Esto explica, entre otras cosas, por qué el carnero, el animal predilecto en los sacrificios al Zeus ctónico, es también el preferido en los sacrificios expiatorios, y su piel, como el vellón de Zeus, absorbe la sangre expiatoria.

[30] ["Meliquio" quiere decir, en griego, "el Bondadoso", "el Propicio", "el Expiador"; "Apotropeo", "el que defiende", principalmente contra la cólera de los poderes subterráneos y de las almas. Cfr. *infra,* p. 238, en que se habla de Dionisos Meliquio y Dionisos Lisio, advocaciones del Dionisos que liberaba a sus adeptos de la locura orgiástica.]

[31] [Cfr. Esquilo, *Coéforas,* 1, 1055-1060; *Euménides;* v. 237 *ss.,* 445 *ss.,* 470.]

Uno de los más antiguos centros expiatorios de Atenas, al que daba nombre una de las advocaciones de Apolo, era el Delfinión: fue allí donde Teseo acudió a expiar sus hechos de sangre contra los palántidas y los salteadores de caminos. Es muy probable que el oráculo ordenase frecuentemente, contestando a las consultas que se le dirigían, cómo debían apaciguarse mediante sagrados sacrificios expiatorios las almas de los héroes y las almas irritadas de personas asesinadas y no elevadas al rango heroico, como hizo, por ejemplo, con los asesinos de Arquíloco y con los de Pausanias, rey de Esparta. [Cfr. acerca de esto, Plutarco, *Sobre la tardía ejecución de las penas divinas,* 17.]

[32] En torno a las almas de los asesinados, a las que se creía en un estado de movimiento e inquietud constantes, fue formándose una clase aparte de desazonadora mitología. A qué extremos tan rudos podían llegar estas creencias lo revelan algunas menciones pasmosamente claras, de ciertos ritos totalmente canibalescos basados en estas creencia, ritos que es imposible que hubiesen surgido entre los griegos de estos siglos cultos y que sólo podían ser vestigios de la barbarie prehistórica que cobran nuevo vigor al llegar esta época, o bien prácticas tomadas demasiado de buena gana, de los bárbaros vecinos y que presuponen en todas sus manifestaciones las más burdas ideas acerca de la fuerza vital y el poder vengativo de las almas de los asesinados.

[Refiriéndose al Agamenón asesinado, dice Esquilo (en *Las Coéforas,* 439), y lo mismo Sófocles en su *Electra* (445), que, después de haber recibido una muerte ignominiosa, fue ἐμασχαλίσθη, despedazado como un enemigo.] Podemos estar seguros de que el público ateniense de aquel tiempo sabía captar en toda su fuerza el horror que encerraba esa palabra. Acerca de ella nos dan informes más precisos Focio y Suidas, quienes citan en apoyo de su criterio a Aristófanes de Bizancio [notable gramático (257, 180 a.c.), editor de Homero y de los poetas líricos y trágicos]. “Masjalismós” significaba, según estos autores, una espantosa operación a que el asesino sometía el cadáver de su víctima: después de cortarle las extremidades, hacía un collar con los miembros amputados, lo colgaba al cuello de la víctima, enhebrado en una cuerda, haciéndole pasar ésta por las axilas (μασχάλαι), que era lo que valía a toda esta truculenta operación el nombre de “masjalismós”.

[La idea en que este modo de proceder se inspira es, como Rohde expone, la de consagrar a la víctima, como un animal ofrecido en sacrificio, a cualesquiera poderes apotropeicos. Los miembros amputados corresponden a las partes del animal sacrificado que primero se ofrendan (a las ἀπαρχαί).]

En rigor, el *masjalismós* no era sino un sacrificio humano defensivo o, dicho de otro modo, un sacrificio catártico (o bien un símbolo de esta clase de sacrificios). Lo cual no quiere decir que los espíritus supersticiosos arrastrados a esta clase de actos no se dejasen mover, además, por otros fines.

[La amputación de la víctima tenía por objeto el que el muerto no pudiera vengar el asesinato.] “Las amputaciones del cuerpo se transfieren a la psique que se escapa de él”: es ésta una vieja creencia, no ajena tampoco a Homero. Cfr., por ejemplo, *Od.,* 11, 40 *ss.* [los *eidola* de los guerreros muestran las heridas recibidas y su armadura está aún manchada de sangre, cfr. *supra,* nota 19, cap I]. El muerto amputado no podrá, por ejemplo, empuñar ni manejar la lanza, que en Atenas, cuando se enterraba a la víctima de un asesinato que no dejaba ningún pariente capaz de vengarlo, se llevaba siempre delante del entierro y se clavaba sobre la sepultura, con el fin, evidentemente (pues no se comprende a cuál otro pudiera responder este acto), de que el propio muerto se valiera del arma para vengarse, ya que nadie había de hacerlo en su nombre. El asesino griego, cuando amputaba a su víctima, tal vez no pensara de modo muy diferente que el negro de Australia que corta a su enemigo, después de darle muerte, el dedo de la mano derecha, para que su alma no pueda ya sostener la lanza.

En la *Electra* de Sófocles (446) vemos que, después de amputar el cuerpo de la víctima, la asesina limpia el instrumento ensangrentado, con que cometió el crimen, en la cabeza del muerto. [Los asesinos

solían hacer esto, según explica el escoliasta, para ahuyentar el horror.] Es el mismo sentido que tiene el acto por el cual el asesino absorbe por tres veces sangre de la víctima y luego la escupe otras tantas: Apolonio de Rodo describe una escena de éstas [*Argonautas,* 4, 477 *ss.:* Jasón mata a Absirto, hermano de Medea, amputa el cadáver y escupe "por tres veces el horror, como la costumbre ordena, para apaciguar a los dioses de una muerte intencionada"], con la que nos encontramos también en Esquilo (fig. 354). La finalidad perseguida es también en este caso la catarsis del asesino, la expiación del crimen. Escupir tres veces consecutivas es siempre parte de los actos de embrujamiento y de defensa contra ellos; aquél se trata de desviar la sangre de la víctima e, indirectamente, el poder del espíritu de venganza que asciende de ella. ¿Qué "pueblo primitivo" profesará ideas más ancestrales y un simbolismo más tangible que los que la plebe griega, y tal vez no solamente la plebe, abrigaba ya en plena época clásica, en estos sombríos y profundos rincones a que por un momento hemos descendido?

[33] [Léanse los argumentos populares en pro de la hipótesis de la pervivencia del alma después de la muerte, en la *Ciropedia* de Jenofonte, hacia el final del libro octavo (cap. 7, 17 *ss.*).]

VI. Los misterios de Eleusis

[1] También las hetairas, las cuales, sin embargo, se hallaban, por ejemplo, excluidas de la fiesta de las mujeres de Atenas en honor de Deméter, en las *tesmoforias* [v. *infra,* nota 3 de este capítulo], e incluso los niños y los esclavos. Esta liberalidad era tanto más señalada cuanto que los esclavos tenían acceso a poquísimos cultos, en Atenas, incluso entre los más sagrados.

[2] El secreto que se obligaba a guardar a los "mistos" [iniciados] y a los "epoptes" [palabra que significa, literalmente, "los que miraban"; dábase este nombre a quienes no habían recibido aún la más alta consagración en los misterios] era escrupulosamente respetado. Esto, dado el gran número de gentes admitidas a estos ritos sin previa selección, habría sido un verdadero milagro si lo que había que mantener en secreto hubiese tenido la forma de algo susceptible de formularse en conceptos y palabras y de transmitir verbalmente a otros. Los "misterios" no podían divulgarse fácilmente, pues no había allí, en rigor, nada que divulgar. Sólo se los podía profanar por medio de actos, "haciendo con los misterios", por ejemplo, lo que en el año 415 se hizo en la casa de Pulición". [La profanación de los misterios fue también, como es sabido, el crimen de que se acusó a Alcibíades.]

[3] [*Tesmoforias:* fiesta de las mujeres casadas en honor de Deméter, celebrada en toda Grecia, y en la que se festejaba a esta diosa como encarnación del principio femenino de la concepción y el alumbramiento. Celebrábase en la época de la siembra del trigo invernal; duraba, en Atenas, primero tres días y más tarde cinco, y comenzaba, después de nueve días de abstención de todo comercio sexual, con una procesión de las mujeres al demos Halimo, junto al mar, donde se celebraba una fiesta de misterios. Seguía, tras un día de ayuno, la fiesta principal, que tenía por escenario el templo de Deméter emplazado encima de la Pnyx y que se conocía con el nombre de Tesmoforión. En ella, es muy probable que se representara mímicamente el rapto de Cora y se celebrase, además de otros ritos en torno a la fecundidad, un sacrificio expiatorio: por un resquicio de la tierra se echaban a un megarón (v. *supra,* nota 5, cap. II) lechones vivos y, más tarde, se sacaban los restos ya podridos para mezclarlos con la simiente sembrada.

Las *háloes* eran una fiesta combinada con misterios que se celebraba en honor de Deméter, Cora y Dionisos en la época en que el trigo empezaba a germinar. En sus ritos se aprecia un paralelismo parecido al de las tesmoforias entre la fecundidad humana y la vegetal.

[4] Cómo se logró esto es, indudablemente, algo misterioso. Desde que se ha abandonado el viejo "simbolismo" al modo de un Creuzer o de un Schelling, hay ciertos modernos mitólogos e historiadores de la religión que se aferran con redoblada fuerza a la tesis de que los ritos de los misterios eleusinos representan, sencillamente, el triunfo de la "religión de la naturaleza" por ellos descubierta. Según ellos, Deméter era la tierra, Cora-Persífona, su hija, la simiente enterrada en ella; el rapto y retorno de Cora significan la introducción de la simiente en la tierra y su germinación, o bien, en una versión un poco más amplia, "el ocaso anual de la vegetación [en el otoño] y su renovación [en la primavera]". De algún modo tenía que inculcarse a los "mistos" (iniciados) el verdadero sentido místico, pues se trataba de que su contemplación los llevase al convencimiento de que la suerte de la simiente personificada en Perséfona, su desaparición de la tierra y su retorno a ella, no eran otra cosa que el augurio del destino del alma humana, la cual desaparece también para revivir de nuevo. En esto consistía, según los intérpretes a que nos referimos, el verdadero contenido de estos sagrados misterios.

Ahora bien, todavía está por demostrar que en esa presentación simbólica de ciertos fenómenos y procesos de la naturaleza bajo la envoltura de deidades análogas a los hombres vieran nunca los griegos nada religioso y, mucho menos, su propia religión en particular. Y, en especial —y aun concediendo por un instante y en términos generales el derecho a semejantes interpretaciones—, nos encontraríamos con que la equiparación de la diosa Cora y de su destino a las vicisitudes del grano empleado como simiente nos llevaría, en cuanto trascendiese de una vaga generalidad, a los más intolerables absurdos. Y, sobre todo (pues esto es lo más importante para nosotros), no es fácil comprender cómo la analogía del alma con la simiente pudo haber contribuido a desarrollar esa fe en la inmortalidad que, al parecer, no surgió ni podía surgir por vía directa. No se ve qué impresión podía producir en las gentes de aquel tiempo una analogía remota, y además arbitrariamente establecida, entre dos campos de la vida totalmente separados el uno del otro, siendo así que para llegar a una conclusión un poco sostenible, partiendo de lo perceptible y lo cierto (las vicisitudes de la simiente) y con vistas a lo invisible y desconocido (las vicisitudes del alma después de la muerte), habría sido necesario, por lo menos, que se hubiese demostrado la existencia de una conexión causal entre lo segundo y lo primero. Es posible que estas palabras se consideren demasiado secas, tratándose como se trata de las más sublimes intuiciones del espíritu. Pero, no creemos que los griegos se dejasen desviar fácilmente, con nebulosas intuiciones, del camino de la claridad lógica, para llevarlos a concepciones más o menos confusas, pues no era, según sabemos, su mentalidad.

Por último, esa pretendida analogía (que, de existir, nada probaría) no existe siquiera. Para que existiese, sería necesario que al alma se le prometiera una nueva existencia sobre la tierra, es decir, una palingenesia, lo mismo que a la simiente tras una transitoria desaparición en las profundidades de la tierra. Y todo el mundo reconoce que no era éste, desde luego, el sentido que tenían los misterios celebrados y sostenidos por el Estado, en Atenas.

Y tampoco es más sostenible la idea de que la actualización dramática del rapto y el retorno de Cora (concebida ésta como un personaje divino, y no como simiente personificada) despierta, en los misterios, la esperanza en que le esté reservada al alma una suerte análoga, esperanza basada en la identificación mística de la vida del hombre con la de la deidad por él adorada. Aun así, nos encontraríamos con lo mismo: con que la esperanza sugerida por la suerte ejemplar de la diosa Cora sólo podía basarse en la palingenesia del hombre y no en la suerte privilegiada reservada a los "iniciados" en el otro mundo (que era en lo que consistía y en lo que siguió consistiendo siempre la fe eleusina).

Y en los misterios de Eleusis no debe buscarse, por ningún concepto, la exaltación extática del alma a la conciencia de la propia divinidad, que, si bien es cierto que debe considerarse como la más íntima emoción y el más auténtico fenómeno de la mística griega y de toda mística en general, nada tiene que ver, en cambio, con los misterios eleusinos, cuya convicción de la separación incondicional entre los campos de lo divino y lo humano se mantiene en todo momento, plenamente, dentro del marco fundamental de la religión popular griega, en cuyo frontispicio campean estas palabras: ἕν ἀνδρῶν έν θεῶς γένος "una cosa es el linaje de los hombres y otra distinta el de los dioses". Tampoco la religión eleusina va más allá, como decimos; el camino hacia el país de la mística no pasa a través de ella.

[La polémica a que esta nota se refiere es extraordinariamente sintomática en cuanto a la concepción que Rohde mantiene acerca de la religión griega y del helenismo en general; por eso hemos considerado oportuno recogerla íntegramente. Rohde, en ella, sale al paso de la más burda interpretación que se había dado de los misterios eleusinos, pero el mismo prejuicio en que se inspiran sus propias manifestaciones de la p. 137 lleva a nuestro autor a esquivar el problema mental que aquí se plantea: el significado simbólico de los *hiera* y, en particular, el de la *ciste.* Acerca de ello se pronuncia solamente en una nota de la p. 134, limitándose a decir: los símbolos empleados "en la representación dramática o pantomímica de la leyenda del rapto y retorno de Core… eran los *hiera* mostrados por el

hierofante, y que, por lo demás, se empleaban también en las ceremonias de las fiestas, imágenes de los dioses, diversas reliquias y otros objetos (como la *ciste* y el *kalathos* = cesta)".]

[Acerca del estado actual de las investigaciones sobre este punto pueden consultarse: Alfred Korte, "Zu den eleusinischen Mysterien", en *Archiv für Religionswissenschaft,* t. 18, 1915, pp. 116-126, y Otto Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit,* 1927. Hoy, ya no puede caber la menor duda que la *ciste* era un símbolo del regazo femenino, y el acto de tocar devotamente ese objeto simbólico era, precisamente, la culminación de los ritos celebrados en Eleusis. "De la fe en esta deidad maternal brota, en el individuo, la necesidad de asegurarse el misterio de la filiación, es decir, la necesidad de convertirse, mediante un acto sacramental, en hijo de esta madre para una segunda vida. Donde más claramente se expresa esto es en la fórmula empleada en los misterios del sur de Italia: 'He entrado en el seno de la reina y señora de lo profundo'" (Körte).]

[5] Es de suponer que la representación del "drama místico" incluiría también la escena final a que alude el himno homérico: la institución de la fiesta eleusina por la propia diosa, y que a las numerosas huestes que acudían a las fiestas de Eelusis se les prometería como el más alto premio por su participación en este culto sin igual lo que el himno a Deméter señala y destaca: la gracia especial de los dioses de lo profundo y una futura vida bienaventurada en su reino. Las estatuas de las diosas refulgían entre luces resplandecientes y los fieles intuían, en esta fiesta de la gracia divina, los sufrimientos, los beneficios, la dicha y la presencia invisible de aquellas deidades. Las promesas de futura bienaventuranza parecían garantizadas por sí mismas [cfr. *supra*, nota 4 de este capítulo].

VII. Ideas acerca de la vida en el más allá

[1] Un poema de Hesiodo pinta el viaje de Teseo y Peritoo al averno. Una *Nekyia* (de contenido ignorado) aparecía en el poema sobre el retorno de los héroes de Troya. En la epopeya conocida con el nombre de *Minias* parece que ocupaba ancho espacio la descripción del viaje al Hades. La vieja fábula del viaje al Hades de Heracles y de los combates por ellos sostenidos en lo profundo fue adornada por muchas manos de poeta. (Ciertas alusiones de la *Iliada* y la *Odisea* hacen suponer que existió un antiguo poema relatando el viaje al Hades de Heracles, cómo el héroe de la fuerza descendió a lo profundo, por encargo de Eristeo, acompañado por Atenea —y por Hermes—, hiriendo al propio Hades y sacando del reino de las sombras al can Cerbero. Más tarde debieron de poner su mano muchos poetas en la empresa literaria de adornar este antiguo mito. (En aquello en que la historia nos es conocida con algún detalle —sobre todo por el resumen que figura en la *Biblioteca mitológica* de Apolodoro, 2, 122 *ss.,* en el que se combinan los rasgos antiguos y posteriores de la leyenda—, podemos decir que revela, preferentemente, los caracteres de una acción heroica muy movida y en la que se abultaban los rasgos de lo cruel y lo desmedido, sin limitarse a reproducir las estampas de una imaginaria estancia en el misterioso reino de las sombras.)

Esta repetición reiterada y emulatoria del mismo tema tenía, por fuerza, que ir acumulando, poco a poco, una riqueza cada vez mayor de figuras y de imágenes en el panorama imaginario del Hades. Pero sería inútil preguntarse hasta dónde llegan, aquí, la fantasía y la leyenda populares y hasta dónde la creación poética. Lo más probable es que, como casi siempre con la formación de las leyendas griegas, lo uno influyera en lo otro y viceversa, pero apreciándose siempre un marcado predominio de la poesía, en lo que a la inventiva se refiere. La fe popular sólo lentamente pudo irse asimilando imágenes o visiones puramente poéticas como las del tránsito de los héroes vivos a los Campos Elíseos o a las Islas de los Bienaventurados. “Amado Hermodio —leemos en el escolio ateniense—, seguramente que no has muerto, sino que vives en las Islas de los Bienaventurados; así se dice, al menos.” Esto no entrañaba ninguna afirmación dogmática: en el discurso fúnebre pronunciado por Hipérides se describe cómo los tiranicidas Harmodio y Aristogitón encuentran en las profundidades del Hades a Leóstenes y otros grandes muertos. [Hipérides era un orador ático del siglo IV, algunos de los textos de cuyos discursos, que antes sólo se conocían fragmentariamente por las citas que de ellos hacían otros autores, poseemos desde que fueron descubiertos en unos papiros, en 1847. Harmodio y Aristogitón eran considerados por la Atenas democrática —con razón o sin ella, pues esto no hace al caso— como los heroicos libertadores del Estado, por haber sacudido el tiránico yugo de los Pisistrátidas al asesinar a Hisparco en el año 514.]

[2] El primer autor que menciona a Cerbero es Hesiodo (en la *Teogonía,* 311): es el mismo perro del Hades de que habla Homero, sin citar su nombre, y al que se refiere también Hesiodo, en *Teogonía,* 769 *ss.* Según el relato hesiódico, menea cariñosamente el rabo para saludar a los que entran, pero si alguien intenta escapar del Hades, lo desgarra con sus dientes y se lo come. La idea de que aterroriza también a los que entran en el Hades sólo aparece, en ocasiones, al llegar a una época posterior: sólo los supersticiosos temen ser mordidos por el can Cerbero, y a los que ingresan en el Hades se los entierra con pasteles de miel para apaciguarlo. Pero no se sabe a ciencia cierta que ésta sea, realmente, una idea antigua. De sí, los pasteles de miel más bien parecían destinados a las serpientes ctónicas (como ocurría en la gruta de Trofonio; o a la serpiente de Asclepio) y a los espíritus que se presentaban revistiendo esta forma (por eso eran frecuentes en los sacrificios hechos a los muertos y también, por ejemplo, cuando se arrancaban de la tierra plantas medicinales); es más lógico explicárselos así que como medio para aplacar la furia de un perro.

[Es evidente que, originariamente, los pasteles de miel no son un "medio para aplacar la furia" de Cerbero, sino una ofrenda sacral, la cual no se limita, como Rohde parece admitir, a los poderes que asumen forma de serpiente, sino que es extensiva, con carácter general, a todos los dioses y espíritus ctónicos: la fe de los antiguos atribuía a la miel virtud apaciguadora. La creencia de que los pasteles de miel se destinaban a Cerbero encierra un vestigio de un auténtico sacrificio anterior a una deidad ctónica con figura de perro, que en versiones posteriores queda reducida al significado de un simple portero al servicio de Hades, según la interpretación, sin duda acertada, que ha dado Malten. También Carón o Caronte, el barquero de los muertos, empezó siendo, probablemente, una deidad del averno con figura de perro o de león, según suponen Wilamowitz y Radermacher, basándose en Bachofen, quien le atribuye figura de león.]

[3] El primer autor antiguo que menciona el óbolo para Caronte es Aristófanes. Esta costumbre debía de ser muy antigua y se mantuvo con la más notable tenacidad, en muchas regiones del imperio romano, hasta los últimos tiempos de éste e incluso a través de la Edad Media y, en algunos sitios, aún sigue en pie, con diversas variaciones, hasta en nuestros días. Es fácilmente explicable que se la pusiera, humorísticamente, en relación con el poema del barquero de los muertos y que esta explicación de la peregrina costumbre se convirtiese *a posteriori* en una creencia popular. El óbolo era, probablemente, un mínimo y simbólico resto de aquella antiquísima creencia del culto de las almas que obligaba a enterrar al muerto con todo su ajuar. Hay una superstición alemana que dice: "A los muertos hay que enterrarlos con dinero en la boca, para que no retornen si han dejado algún tesoro escondido" (Grimm). En estas palabras se trasluce, con bastante claridad, la idea, sin duda alguna antigua, de que enterrando al muerto con una moneda de oro adquirían los supervivientes el derecho a disponer de cuanto a aquél perteneciera en vida. Y, por muy extraño que ello parezca, es lo cierto que la noticia de este primitivo y verdadero significado de la costumbre a que nos referimos se mantuvo en pie con toda claridad hasta el siglo XVIII, en que J. Chr. Männlingen dice: "esta costumbre pagano-cristiana de enterrar al muerto poniéndole una moneda chica en el ataúd 'persigue como finalidad comprar al muerto la hacienda que tuvo la fortuna de reunir mientras vivió'".

[Carón o Caronte figuraba en el cuadro del averno pintado por Polignoto y exhibido en Delfos como anciano barquero en una barca cargada de gente. Su figura es muy frecuente en los *lecitos* áticos de fondo blanco (cfr. *supra,* nota 5, cap. V) y aparece también en la vasija de barro abierta para libaciones a que se refiere la nota 1 del cap. IV; es frecuente la composición en que aparece Hermes, representado como acompañante de almas (Psicopompo) llevando un muerto hasta la barca de Caronte (así, por ejemplo, en el *lecito* de Munich: Riezler, lám. 44 y *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 188).]

[El demonio de la muerte a que los etruscos daban el nombre de Carún conserva la primitiva significación de la figura de Caronte como deidad del averno. A este Carún se le representa con la nariz corva, orejas puntiagudas de animal y regañando los dientes, provisto de alas y casi siempre empuñando un martillo (cfr. Weege, *Etruskische Malerei,* lám. 60, figs. 37, 38, 40, 41, 46).]

[4] En Homero no aparece ni el más ligero indicio de esta creencia. Los perjuros son los únicos que, según él, sufren el castigo de los dioses del averno, a quienes ellos mismos se encomendaron, al jurar en vano. Tampoco el ejemplo de los "penitentes" del Hades y de sus tormentos puede, imparcialmente considerado, invocarse en apoyo del criterio de que los poemas homéricos reconocen la fe en la justicia divina (cfr. *supra,* pp. 86 *s.*). Este modelo y sólo éste es el que siguen otros poetas posteriores que hacen sufrir eternos castigos en el Hades a algunos enemigos de los dioses, tales como Tamiris, Anfión y más tarde, sobre todo, Ixión. Estos casos no son ni siquiera un principio de ilustración de una fe general en la justicia divina.

[El castigo infligido a Anfión nos es desconocido, al igual que el de Tamiris; la causa del tormento

aplicado a Anfión fue, según Pausanias, el haber pecado de palabra, como Niobe, contra Leto y sus hijos.]

[Tamiris: cantor mítico, como Orfeo, Museo y Lino; fue cegado por las musas, por haber querido rivalizar con ellas (*Il.*, 2, 294 *ss*.). El cuadro del averno pintado por Polignoto, tal como nos lo describe Pausanias, 10, 30, presentaba a Tamiris con los ojos vaciados y teniendo a sus pies la lira, con las cuerdas saltadas y la armazón rota (cfr. el dibujo de una *hidria* existente en Boston, reprod. Löwy, *Polygnoto,* fig. 23).]

[Ixión: habiéndole honrado Zeus con el insigne honor de hacerlo comensal de su mesa y habiéndole conferido, además, la inmortalidad, quiso abusar de Hera.] El castigo impuesto a Ixión consistía, según la antigua leyenda, en dar vueltas y más vueltas, vertiginosamente, atado a una rueda alada. La versión de que Zeus lo precipitó al Tártaro debe de proceder de una leyenda relativamente tardía, muy posterior al mito original; es en el siglo III cuando se empieza a hablar de la presencia de Ixión en el Hades y, a partir de entonces, se repite con frecuencia este tema.

De la justicia que en el Hades administra “Uno” habla, evidentemente, Píndaro (*Olímpicas,* 2, 59), pero a propósito de un relato de las últimas cosas, tomado por él de las doctrinas de los separatistas místicos (cfr. 218). Esquilo (*Euménides*, 273 *s.*) se refiere a la justicia administrada por el propio Hades; pero sus ideas acerca de una justicia penal de los dioses sobre la tierra y en el más allá son producto de su propio espíritu, fuertemente desviado de las creencias populares y orientado más bien hacia la intuitiva doctrina de los teólogos. El tribunal completo de los tres jueces del Hades, Minos, Radamanto y Eaco, encargado de fallar acerca de los hechos realizados en la vida sobre la tierra, no aparece hasta llegar a Platón, en una pintura de las cosas del más allá que no guarda ni puede guardar la menor relación con la fe popular de su tiempo (*Gorgias,* 79 *ss*.). Más tarde, al igual que ocurre con otros rasgos de la mitología escatológica platónica, la imagen de los jueces del Hades (a los que se añade otra figura: la de Triptolemo) se incorpora también a la fantasía popular.

[Una magnífica orientación acerca de las cuestiones aquí tratadas la ofrece, ahora, el estudio de Gruppe (Pfister) que figura en el *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de Roscher, VI, cols. 35 *ss.,* con el título de “Unterwelt”; en él se recoge también la más reciente bibliografía.]

[5] “Tinieblas y lodo” como castigo y lugar de expiación de los no iniciados en los misterios son elementos procedentes de la doctrina órfica: v. Platón, *República,* II; 363. Plotino (*Enéadas,* 1, 1) señala, indudablemente de un modo muy acertado, la razón de ser de este extraño castigo: según él, el lodo en que estos infelices se revuelven indica que no han tenido la suerte de purificarse en los ritos órficos, razón por la cual se hallan condenados a hundirse eternamente entre el barro (a la vez que su ignorancia de los misterios divinos los condena a permanecer en las tinieblas). Es un castigo alegórico al que sólo se le puede encontrar sentido dentro del ciclo de ideas de la catártica y la expiatoria órficas.

[6] [Ferécrates (autor de la comedia antigua, vencedor en los juegos del año 437) describe el “país de Jauja” que había en el Hades.] “Daba pie para estas bromas, probablemente, la promesa órfica de un estado de eterna embriaguez para los iniciados, en el simposio de que los piadosos gozarían en el Hades” (Platón, *República,* 263); los colores de este animado cuadro los ofrecían las pinturas de la vida de delicias de la edad de oro, cuando reinaba Cronos, en las que se entretenía también la comedia, desde hacía largo tiempo. La edad de oro del pasado y los Campos Elíseos del porvenir fueron siempre temas predilectos de los poetas cómicos. De estas viejas pinturas de un reino de los espíritus desaparecido desde hacía ya largo tiempo o que sólo existe en la otra vida, salen y se alimentan todas las utopías de la literatura griega (v. Rohde, *Griechischer Roman,* pp. 172-242). Los autores de esta clase de obras no hacen, en el fondo, sino esforzarse en transferir aquellos viejos fantasmas del reino de las almas al mundo de los vivos y a la tierra habitada.

[7] [Leteo: fuente y río del averno en cuyas aguas beben quienes entran en este mundo el olvido de su vida

en la tierra (como indica el mismo nombre: λήθω = olvidar). También en este mito se revela la íntima afinidad que los antiguos establecían entre la muerte y el sueño. En el himno órfico, Hippo aparece como hermano no solamente de Tanato, sino también de Leto, y en su gruta de tierras de los cimerios fluye también, según Ovidio (*Metamorfosis,* II, 603), el río Leteo. M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers,* pp. 104 *ss.,* contiene indicaciones del Leteo en relación con la fuente de Mnemosina, que desempeña importante papel en el mundo de las ideas pitagóricas y cuyas aguas conceden el don de la memoria a quien las bebe.

[8] [Pausanias, 10, 28, 4. Pueden consultarse, acerca de esto, los dos siguientes trabajos: Robert; "Die Nekyia des Polygnot", en 16. *Hall. Winkelmannsprogram* (1892), y E. Löwy, *Polynot ein Buch van griechischer Malerei* (Viena, 1929).]

[9] En el cuadro de Polignoto sobre el averno veíanse figuras de no iniciados y de quienes habían desdeñado los misterios eleusinos: un anciano, un muchacho y dos mujeres, una joven y otra vieja, tratando de trasegar agua a un barril con cántaros rotos (Pausanias, 10, 31). Este mito se basa, visiblemente, en un juego etimológico: quienes han desdeñado "consumar" los divinos misterios (τέλη) se ven castigados a realizar, en el reino de Perséfona, el infructuoso trabajo de trasegar agua en cántaros rotos, la Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτλεῖς. Los agujeros abiertos en el barril pertenecen también a la lógica del asunto (Platón, *Gorgias,* 493: "los no iniciados trasiegan agua a un barril agujereado con una vasija también llena de agujeros, es decir, con una criba"). La leyenda según la cual son las hijas del Dánao las condenadas en el Hades a este castigo de llenar un tonel desfondado, señala como causa de tal castigo el que habían asesinado a los hijos de Egipto en el lecho nupcial: pero, ¿por qué se les impone precisamente este castigo, y no otro? Es indudable que también en las Danaides se castiga con este infructuoso trasiego de agua por toda una eternidad el no haber llegado a terminar un importante τέλος. La obra que las hijas de Dánao dejaron sin consumar, por su culpa, fue su matrimonio (también al matrimonio se le llama, en efecto, con harta frecuencia, un τέλος, comparando las bodas con la consagración en los misterios), si bien en este caso se presupone que lo hecho por las Danaides no tuvo expiación, ni las asesinas de sus maridos encontraron nuevos esposos, sino que fueron enviadas al Hades inmediatamente después de su crimen. Llegaron, en efecto, al reino de las sombras como solteras. El pueblo, en Grecia, consideraba como una gran desgracia morir antes de casarse; entre otras razones, sin duda por la muy principal de que el que moría soltero no dejaba en el mundo a nadie llamado a velar por el culto de su alma. Pero, probablemente no sería ésta la única razón. Sobre las tumbas de los solteros colocábase un *lutróforo* [cfr. *supra,* nota 7, cap. V], bien la imagen de una aguadora, bien una vasija de las que se conocían por aquel nombre y que se ha creído poder identificar con una especie de cántaros sin fondo. ¿Trataría de sugerirse, con ello, que a los solteros les estaba reservado, después de la muerte, un destino como el que el mito atribuía a las Danaides, haciendo de ellas mítico prototipo de quienes por su propia culpa morían sin casar y condenándolos, por ellos, a transportar eterna e infructuosamente agua para el baño nupcial?

No cabe duda de que las creencias populares de los griegos sabían de estos infelices solteros y de su infructuoso trasiego de agua en el Hades; y fue esto, evidentemente, lo que hizo nacer el mito sobre el mismo castigo impuesto a quienes no se habían preocupado de consumar el τέλος de los misterios; es decir que, de ser cierta nuestra interpretación, la leyenda de los solteros en general no surgiría como consecuencia del mito del castigo a los que desdeñaran los ritos misteriosos, sino a la inversa, pues es mucho más lógico suponer que aquella leyenda, de carácter popular más sencillo, fuese transformada para servir a los fines de la edificación religiosa. Hasta que, por último, la leyenda de los solteros desapareció totalmente absorbida por la otra, en el momento en que un poeta (pues necesariamente hubo que intervenir un poeta en ello) aplicó a las Danaides lo que seguía creyéndose de los solteros en general, en creencia rodeada por el nimbo de la leyenda. Y este giro de la leyenda fue el que acabó

imponiéndose a la conciencia de las gentes por sobre la tradición popular referente a los solteros y por sobre la fábula de los no iniciados en los misterios.

Por lo demás, las Danaides (y, aunque en grado menor, también los no iniciados en los misterios) son castigadas con la pena de trasegar infructuosamente agua; mientras se trataba simplemente de solteros, no podía ser ésta la finalidad de tan infructuoso esfuerzo, como no lo era en el caso de Ocno. Todavía Jenofonte, *El económico,* 7, 40, hace notar que, en realidad, aquellos infelices que se esforzaban sin fruto alguno no debían repeler, como pecadores, sino, por el contrario, suscitar compasión. No fue otra, en realidad, la idea que dio origen a esta historia.

[10] [Cfr. Weege, *Etruskische Malerei*.]

VIII. Orígenes de la fe en la inmortalidad

[1] [Cibeles: diosa-madre, adorada principalmente en la meseta del Asia Menor. Se le llama “Proveedora de todos” (Sófocles) o “Alumbradora de todos” y, en general, “Madre de los dioses” (en Roma, *Magna mater*). Como diosa de todo lo que se genera y nace, los griegos la comparan y a veces incluso la equiparan a la diosa Deméter. Las andanzas de las coribantes que recorren, siguiendo a la diosa, las alturas del Ida, corresponden a las del *thiasos* dionisiaco. Al igual que Dionisos, Cibeles infunde a quienes se acercan a ella, una locura sagrada, de la que ella misma, como el dios orgiástico, rescata a los atacados, a los Μητρόληπτοι.]

[2] [Peán: canto dirigido a Apolo o a otros dioses, en que el coro, al grito de ἰῄ παιάν, se une a la melodía del solo. Estos cantos elevábanse al dios como *paián,* es decir, como auxiliador, salvador o liberador, en caso de enfermedad o para precaverse contra otro mal cualquiera (cfr. *Il.,* 1, 473); otras veces era un canto de encomio al dios, después de haber ahuyentado el mal o una vez realizada la hazaña guerrera. El peán acompañábase de una danza en corro, con movimientos rítmicos en torno al altar; cfr., por ejemplo, las figuras de los vasos áticos primitivos y clazoménicos, reproducidos en Weege, *Der Tanz in der Antike,* 1926, p. 56, y *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* cuads. 13-14, fig. 49. *Ibid.,* pp. 69 *ss*., pueden verse también reproducciones del *thiasos* dionisiaco.]

[3] ἀφανισμός [desaparición], seguida de ἐπιφάνεια [epifanía, aparición] de Dionisos: tales son relaciones cambiantes y periódicamente reiteradas del dios con respecto a los hombres, a las que se ajustan los plazos de las fiestas trietéricas [es decir, que se repiten periódicamente una vez cada tres años]. No hay —a menos que profesemos los rígidos axiomas de la “religión natural” atribuida a los griegos— razón alguna para ver en esta desaparición y reaparición del dios, como suele hacerse, una simbolización alegórica de la destrucción y el renacimiento de la vegetación.

Se parte del supuesto de que el dios se ausenta de los hombres, en el sentido verdadero y literal de la palabra, para permanecer en el reino de los espíritus, durante un periodo. Otro tanto acontece, según la leyenda délfica, con Apolo, que también se aleja, durante ciertos periodos, del mundo de los hombres, permaneciendo en el reino de los hiperbóreos [los “dioses bienaventurados que se hallan sobre las montañas”, pueblo localizado en el norte y considerado, a veces, como un pueblo real y portentosamente feliz], inaccesible al hombre, vaya a pie o en barca.

No hay por qué asustarse de traer a colación, a título comparativo, otras leyendas parecidas a éstas acerca de la desaparición temporal (o del sueño o la prisión) de un dios en pueblos no civilizados. Por ejemplo, lo que se refiere de algunas tribus negras del África occidental, que creen en un dios que mora normalmente en el interior de la tierra, pero que aparece de vez en cuando, a intervalos periódicos y regulares, entre los hombres, donde los devotos de una corporación mística construyen para él una casa, reciben sus oráculos, etcétera.

También Dionisos permanece temporalmente en el averno, en el reino de los espíritus y las almas. No es otra, evidentemente, la premisa de que se parte en la fiesta del Lerna, en la que se “llama a gritos” a Dionisos para que salga de la inescrutable fuente de Alcionia, que era una de las entradas al Hades (del mismo modo que los habitantes de Quío gritaban a Hilas, todos los años, para que saliera de su fuente, es decir, de lo profundo). Y esto explica también, el que en Lerna se sacrificase un cordero “al portero”, es decir, al propio Hades, echándoselo a la fuente. La leyenda pragmatizante hace que sea muerto (por Perseo) y arrojado a la fuente de Lerna. También el mito délfico hablaba de la muerte y resurrección de Dionisos; pero la verdadera idea, según la cual Dionisos “ha descansado en el palacio de Perséfona” para reaparecer en el mundo de los vivos en el momento de las fiestas trietéricas, rodeado de su cortejo y poniendo jubilosamente en movimiento a los corros de sus adoradores, aparece

inequívocamente proclamada en el himno órfico.

La fiesta trietérica de Dionisos celebrada por los tracios debía de responder, probablemente, a la misma idea, tanto más cuanto que en las leyendas del dios tracio (geta) Zalmoxis (1, pp. 222 *s.* y nota 12 de este capítulo) se manifiesta idéntica creencia en la desaparición del dios, para ir a unirse en su reino de las grutas a los espíritus y a las almas y reaparecer periódicamente en el mundo de los vivos.

La razón de que Dionisos (el tracio y adorado en las trieterias de los griegos) permanezca durante temporadas en el reino de las almas, en lo profundo, es perfectamente clara: ese reino es también el suyo. He ahí explicado por qué Dionisos es también dueño y señor de las almas. Su verdadera fisonomía, tomada de la religión tracia y considerablemente modificada en la transformación griega, se conserva en algunos cultos locales de Grecia y también, en parte, en el culto órfico de Dionisos, como lo que realmente era: el señor (ἄναξἥρως) de las almas y los espíritus.

[4] Esto servía, "indudablemente, para despertar en cuantos participaban en la fiesta el sentimiento de la proximidad del dios, acentuando con ello el salvaje orgiasmo". Aquel toro invisible que mugía era el mismo dios. (Sabemos que a Penteo, cuando se apodera de él la locura, se le presenta Dionisos en figura de toro: Eurípides, *Bacantes,* 920 *ss.*) ("Los *batloka,* tribu del norte de Transvaal, organizaban todos los años una fiesta en honor de los muertos. Algunos magos escondidos tocan la flauta, en ella, produciendo unos extraños sonidos, que los devotos consideran como voces de los espíritus": W. Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker,* p. 143.)

[5] Otras veces, se trasluce la idea de que el toro desgarrado y devorado es el propio dios (del mismo modo que, en ciertos cultos antiquísimos, se sacrifican a los dioses los animales que se consideran más análogos a ellos). Es la forma más tosca del *en-thusiasmos,* el simbolismo más primitivo de una mística que, como toda mística, trata de apropiarse o asimilarse totalmente al dios.

[6] Tratábase, seguramente, de semillas de cáñamo (χάνναβις), cuyo humo, inhalado, actúa como narcótico. Herodoto, IV, 74, dice explícitamente que los tracios conocían la planta del cáñamo. Se emborrachaban, pues, con una especie de hachís (el hachís es un extracto de *cannabis indica),* lo mismo que los escitas, de cuyos baños de vapor, en chozas bien cerradas, dice Herodoto (IV, 75) que, para lograr el resultado apetecido, ponían semillas de cáñamo sobre piedras ardientes, con lo que se llenaba la choza de humo, lo cual (aunque nada diga Herodoto acerca de ello) necesariamente tenía que provocar en los que estaban dentro una tremenda embriaguez. Es probable que se tratara de un acto de carácter religioso. La mayoría de los "pueblos primitivos" consideraban la embriaguez como un estado de inspiración religiosa. Y la costumbre de los escitas de que nos habla Herodoto encuentra el más sorprendente paralelo en el empleo de la "choza de sudar" entre los indios norteamericanos, donde su significado religioso no deja lugar a dudas. La embriaguez producida por el humo de ciertos "frutos" se manifiesta también entre los masagetas: Herodoto, 1, 202. En sus fiestas, éstos no se levantaban a cantar y danzar hasta que estaban completamente embriagados. Y es muy probable que también los tracios recurriesen a la embriaguez por medio de las inhalaciones de hachís como excitante para sus danzas religiosas extáticas. Y también los antiguos tenían cierta experiencia en cuanto al empleo de los humos aromáticos para lograr o estimular las alucinaciones religiosas.

Quien lea lo que por experiencia propia cuentan, acerca de las sensaciones y trastornos alucinatorios que el fumador de hachís experimenta, algunos escritores, por ejemplo, el francés Moreau (de Tours), *Du hachisch et de l'aliénation mentale* (París, 1845), tendrá ante sí la imagen perfecta de lo que era el estado de delirio báquico: un verdadero éxtasis del espíritu, un soñar despierto, una locura pasajera, en que las alucinaciones y las quimeras mentales aparecen, además, dirigidas y coloreadas por fantasías religiosas, y en que ciertos ritos y ceremonias externos estimulan y exaltan estas fantasías: añádanse a las alucinaciones del fumador de hachís estos otros elementos, y tendremos una idea bastante clara de lo que era el estado de locura de los auténticos bacantes en las orgías nocturnas del

culto dionisíaco (la indefensa determinabilidad de las quimeras de locura bajo la acción de ciertas influencias externas —musicales, por ejemplo— es, precisamente, una de las más acusadas características de la embriaguez, en estos transportes de locura del hachís). Existen, por lo demás, otros narcóticos que producen idénticos o parecidos resultados.

Los vertiginosos movimientos de cabeza (hacia los lados y en sentido giratorio), que eran, como demuestran muchos pasajes de poetas y abundantes representaciones plásticas (Píndaro, *fr.* 208; Eurípides, *Bacantes,* 185, etc.), parte obligada de la danza y el culto báquicos, debían de contribuir también (y no era otra, indudablemente, su finalidad) a producir este estado de delirio y arrobamiento. (Hasta qué punto estos fanáticos movimientos giratorios de la cabeza, con la correspondiente predisposición del espíritu, pueden producir un estado de completo éxtasis religioso, lo demuestra un ejemplo que el citado Moreau, *Du hachisch,* pp. 290 *ss.,* relata después de haberlo visto por sus propios ojos en el oriente.)

[7] Anestesia de los bacantes: "se acercaban llamas al pelo, sin que éste se chamuscase": Eurípides, *Bacantes,* 757. "La bacante herida no siente dolor, aturdida como se halla por el delirio de recorrer las alturas idónicas": Ovidio, *Canciones tristes,* IV, 1, 41 *s.* De la misma insensibilidad contra el dolor daban pruebas (pues es evidente que no siempre era fingida) los *galli* de Cibeles [servidores del templo de esta diosa, castrados, que adoraban en orgiásticas danzas a la diosa-madre], que se herían a sí mismos, y los sacerdotes y sacerdotisas de Ma [deidad extraordinariamente afín a Cibeles, si es que no idéntica a ella], en estado de éxtasis (y lo mismo se dice de los profetas de Baal). Esta insensibilidad física como consecuencia de estados de exaltación religiosa ha podido comprobarse, efectivamente, en los chamanes, los yoguis y derviches de la India y entre ciertos nativos de América del Norte.

[8] Compárese, a título de ejemplo, lo que se cuenta de las danzas religiosas de los ostiacos, de la danza *haokah* de los dakotas, de la "danza médica" de los winnebangos de América del Norte, de la danza de la secta negra de los vudú en Haití, etc. También los indios del Perú tenían danzas populares extático-religiosas. También son interesantes, en este mismo sentido, entre los veddhas de Ceilán, las danzas de los sacerdotes del diablo disfrazados de demonios (los llamados "kattadias").

En la antigüedad, las danzas solemnes de la diosa siria, de la Ma de Capadocia, de la Madre de las montañas de los frigios y de Atis (estas últimas nacidas, probablemente, de la misma raíz que las fiestas tracias, aunque mezcladas mucho más intensamente que aquéllas con elementos de cultos semíticos y también, seguramente, con otros procedentes de ritos de los habitantes autóctonos del Asia Menor), presentan una íntima afinidad con el culto extático de la Tracia. Fuera de esto, hay que remitirse, principalmente, a lo que Posidonio dice, según Estrabón, IV, p. 198, acerca de las ruidosas fiestas nocturnas que las mujeres de los namnitas (samnitas o amnitas) dedicaban a Dionisos, poseídas de una furia verdaderamente loca, en una isla de la desembocadura del Loira.

[La huida del alma al mundo de los espíritus y los dioses] es siempre el sentido y la finalidad de aquellas prácticas y ceremonias en que tanto se esfuerzan los sacerdotes de la "magia". El chamán emigra (con su "alma") al mundo de los espíritus (cfr., especialmente, la exposición incomparablemente plástica que de esto hace Radloff, *Aus Sibirien,* 1884, II, 1-67); y lo mismo los magos de los lapones. También los magos de los indios de América del Norte, los habitantes de las islas del océano Pacífico, etc., obligan al alma, a fuerza de convulsiones, a emigrar al mundo de los espíritus. En todas partes creen estos brujos (partiendo de ideas coincidentes acerca del cuerpo y el alma y de sus relaciones con los poderes invisibles) "poder traspasar, en sus estados de éxtasis, las fronteras entre este mundo y el más allá" (Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen,* p. 397); las excitaciones con que se expolean a sí mismos no tienen otra finalidad que la de ponerlos en condiciones de conseguir eso.

[Cfr. acerca de este punto y, en general, acerca de todos los problemas que aquí se plantean, las interesantes manifestaciones de Klages, en su *Der kosmogonische Eros,* obra que —cualquiera que sea el

juicio que merezca— no ha encontrado todavía la atención debida en la ciencia de la religión.]

[9] El ejemplo más notable de esto nos lo ofrece, en nuestros días, lo que se refiere de una secta bastante difundida en Rusia que se conoce con el nombre de "los Cristos", es decir, los Hijos de Dios. Esta secta, fundada por un santo llamado Phillippow, en cuyo cuerpo fue a albergarse un día Dios y que, desde entonces, hablaba y dictaba leyes como si fuera Dios en persona, abriga, sobre todo, la idea de que la divinidad reside en lo humano y de que Cristo puede ser despertado en el hombre y María en la mujer por obra del Espíritu Santo, a fuerza de concentrarse en la fe, en la santidad y en el éxtasis religioso. Para provocar el éxtasis, se recurre a danzas comunes, que los fieles, hombres y mujeres, celebran al punto de la media noche, en fiestas colectivas a las que acuden extrañamente vestidos, después de haber pasado largas horas en oración, en cánticos y en pláticas religiosas. Pronto los corros de los cantantes y danzantes se rompen, y los individuos, cada cual de por sí, empiezan a dar vertiginosas vueltas, girando sobre el talón con una rapidez verdaderamente prodigiosa. La excitación de los fieles, espoleada por todas estas operaciones, va constantemente en aumento, hasta que todos se ponen a gritar: ¡Ya viene, ya se acerca el Espíritu Santo!, como poseídos del delirio. (Puede verse una detallada descripción de esta secta y de sus ritos en la obra de N. Tsakni, *La Russie sectaire,* pp. 63 *ss.*). Eran éstas verdaderas *Baschanalia christiana:* por eso las mencionamos aquí.

[10] Orientada más bien filosóficamente, es cierto que tiende a lograr la fusión con el ser supremo mediante el más profundo adormecimiento de los pensamientos y los sentidos, haciendo que "el alma se concentre dentro de sí misma" (Platón), que se abstraiga de todo lo externo y lo concreto (es el "recogimiento" de los místicos españoles). La profunda paz del espíritu trae consigo luego la fusión con lo Uno por encima de todo lo que sea variedad. Así, en los místicos neoplatónicos, en los budistas, etc. A veces, combínanse ambos métodos, el del recogimiento y la abstracción del espíritu y el del delirio. Por ejemplo, los sufís persas, de que nos habla Chardin, *Voyage en Perse,* t. IV, p. 458, conocían y practicaban ambos métodos; "cependant ils se servent plus communément du chant, de la danse, et de la musique, disant, qu'ils produisent plus sûrement leur extase". Sin embargo, es casi seguro que el culto excitativo era, en todas partes, la verdadera raíz de que brotaban estos estados extáticos, aunque a veces se secara la raíz sin matar por ello su flor y su fruto, que era el éxtasis.

[11] En el lenguaje de estos místicos, las palabras transcritas equivalen a la prueba de que la nostalgia del retorno a Dios, al alma del universo, rompe la limitada individualidad del hombre aislado. "Pues allí donde nace el amor, muere ese sombrío déspota que es el yo" [la sentencia del Dshelaledin Rumi, el más importante de los discípulos de la orden de los sufitas, se cita con arreglo a la traducción de Friedrich Rückert. Cfr. también la *Sagrada nostalgia,* de Goethe].

[12] Herodoto, IV, 95: Zalmoxis, esclavo de Pitágoras en Samos, regresa a su patria, manumitido y rico, reúne en una sala a las gentes más notables de su pueblo, las obsequia y les inculca la creencia de que ni él ni ellos ni sus descendientes morirán, sino que todos irán, cuando les llegue la hora, a un lugar donde nadarán en la abundancia de cosas buenas. Después, se retira a una cámara subterránea construida en secreto y permanece allí tres años seguidos. Al cuarto año, cuando ya los getas le dan por muerto, sale de nuevo a la luz, con lo cual "los tracios empiezan a dar crédito a lo que Zalmoxis les dijera". Pero Zalmoxis debió de haber anunciado también (cosa que Herodoto pasa por alto) que tanto él como sus adeptos retornarían vivos del otro mundo al cabo de un determinado plazo (de tres años). Existen claros testimonios de que los tracios profesaban, en efecto, esta creencia en el "retorno" de los muertos. Pero esta historia del fraude de Zalmoxis, sospechosa incluso para Herodoto (sus autores la consideraban, probablemente, como una historia graciosa), no debía de ser, en su totalidad, producto de la fantasía (como no lo eran otros relatos análogos sobre Pitágoras, sobre Trofonio —cfr. *supra,* nota 3, cap. III— ni tampoco, posteriormente, sobre Empedótimo), sino simplemente una nueva

versión euhemérica de ciertas leyendas portentosas.

La desaparición de Zalmoxis en una cámara subterránea es un rasgo que no hace sino desfigurar la creencia según la cual instaló su residencia permanente en una gruta de las montañas, en el monte Cogainion, del que Estrabón, VII, 298, habla con bastante claridad. En el interior de esta montaña mora el dios, oculto como Reso en las profundidades de las rocas argentíferas del monte Pangeón, convertido en un *anthropodaimon,* en un "demonio-hombre", eternamente vivo, al igual que Anfiarao y Trofonio en sus grutas respectivas.

Probablemente hay que completar el relato de Herodoto, IV, 94, según el cual, entre los getas, los muertos pasan a gozar de vida eterna junto al demonio Zalmoxis, en el sentido de que entran en la morada del dios al llegar a aquella gruta, que era un reino subterráneo de eterna ventura. Pero la creencia tracia no podía por menos de admitir la reaparición periódica del dios en el mundo de los vivos. Así se desprende de lo que Herodoto cuenta acerca del fraude de Zalmoxis (el retorno de las almas, hacia el que apunta también este relato, constituye una especie de paralelo de esto que decimos). Tal vez, aunque no es seguro, se esperase siempre la epifanía del dios al transcurrir los tres años (como en las fiestas de Dionisos, la de éste al cabo de los dos, v. *supra,* p. 219).

No sabemos si también estos pueblos tracios celebrarían la epifanía del dios con fiestas entusiastas. Un dato que parece indicar la intervención del elemento entusiasmo en el culto de Zalmoxis es el hecho de que se hable de los "médicos de Zalmoxis" entre los tracios (Platón, *Carmides,* 156) y de la mántica, en relación con este culto, pues la mántica suele guardar, casi siempre, una estrecha relación con el arte curativo. ¿Qué otra cosa si no esto significa el que se dé el nombre de *mantis* al propio Zalmoxis? Finalmente, el carácter "entusiástico" de este culto de los getas parece corroborarlo, asimismo, la equiparación que se establece entre el sacerdote y el dios. El alto sacerdote, colocado por encima del rey y el Estado, recibe de por sí el nombre de "dios": Estrabón, VII, 298. Esto era, por lo demás, lo que hacía que pareciese especialmente lógica la transformación del dios Zalmoxis en un hombre de los tiempos prehistóricos. Si el sacerdote actual ostenta el nombre de "dios", ¿por qué —podía perfectamente argüirse— no pudo haber sido, en su día, un sacerdote, como hoy lo es, el Zalmoxis a quien se llama "dios"?

[13] [Muchos son los que agitan el *narthex,* pero pocos los bacantes.] Este verso órfico, debidamente interpretado, quiere decir que, de los muchos que participan de las fiestas báquicas, son pocos los que tienen derecho a arrogarse el nombre del propio dios, como identificados con él por medio del éxtasis. Para ello, hacía falta una especial predisposición mórbida del espíritu. La misma que, en condiciones distintas, capacita a gentes para llegar a ser chamanes, piayos, etcétera.

[14] Aun después de esfumarse los efectos del éxtasis parecen conservar su realidad las visiones extáticas para quien las ha tenido: "como les sucedió a Antiferón de Oreo y a otros que cayeron en éxtasis, y que consideraban sus visiones como realidades de las que se acordaban" (Aristóteles, "De la memoria y el recuerdo" [*Parva naturalia*], p. 451). "Ciertos magos convertidos después al cristianismo seguían, por lo general, convencidos de la realidad de sus anteriores apariciones; veían en ellas algo efectivo y real" (Müller, *Die amerikanischen Urreligionen,* p. 80).

[15] [Las miníades, hijas del rey Minias de Orcomenos, despertaron la cólera de Dionisos, por ser las únicas mujeres de la ciudad que se negaron a participar en su culto. El dios hizo crecer yedra y viñas en torno a sus telares y llover del techo de su sala vino y leche, haciéndoles caer de este modo en estado de delirio báquico, arrastradas por el cual despedazaron al niño de una de ellas, creyendo que era un cervatillo. El despedazamiento de un niño de pecho propio debe interpretarse, en cuanto a su sentido originario, como un sacrificio real hecho a Dionisos, aunque más tarde se ve en él, simbólicamente, la expresión de una deuda de sangre.

El rito practicado, según Plutarco (*Las costumbres griegas,* 38), en las agrionias (cfr. *infra,* nota 17 de

este capítulo), fiestas que se celebraban en Orcomenos cada tres años, consistente en la huída y persecución de las mujeres por el sacerdote de Dionisos, el cual podía dar muerte a la mujer a quien alcanzase con la espada, es una consecuencia de aquel mito —o, a la inversa, el mito es una derivación de este ritual— y debe interpretarse como un equivalente o sustitutivo del rito primitivo, en que se sacrificaba efectivamente un ser humano al dios Dionisos.

Las proítidas, hijas del rey Proito de Tirinto, desdeñaron también los ritos de Dionisos, pero no por ello se libraron de la divina furia: fueron condenadas por el dios, en venganza, a recorrer en báquico éxtasis los bosques del Peloponeso, hasta que el vidente Melampo las curó de la sagrada locura y les hizo expiar su falta. Melampo desempeña aquí el papel reservado al sacerdote de Dionisos en las agrionias de Orcomenos (cfr. p. 234).

El rey Penteo de Tebas, hijo de Agave, la hija de Cadmos, se opuso al culto de Dionisos, hijo de Zeus y de la hija de Cadmos, Sémele, celebrado ya, en orgiástico delirio, tras la negativa inicial, por Agave y sus hermanas. En castigo de su impiedad, Penteo fue despedazado por su propia madre y sus hermanas, poseídas de la divina locura. Es el mito que, poéticamente modelado, sirve de base a las *Bacantes* de Eurípides. El conocimiento de esta tragedia ayuda esencialmente a comprender la concepción y el culto dionisiacos.

La lucha del rey Perseo de Argos contra Dionisos aparece descrita, principalmente, por Nonnos (en el libro XLVII de las *Dionisiacas*) y por Pausanias: Dionisos llega a Argos, procedente de las islas del mar Egeo: Perseo lucha contra el dios y su séquito, formado por ménades y sátiros; Perseo sale victorioso del combate, pero interviene Hermes y logra una reconciliación entre los contendientes, invitando Melampo a los argivos a instituir un culto y fundar un templo en honor de Dionisos Cresio.]

[16] No deja de ser significativa la contraposición, señalada por todas las leyendas, entre Dionisos y la diosa Hera, la que vela por el matrimonio. [Es Hera, precisamente, quien incita a Perseo de Argos a luchar contra Dionisos.]

[17] [Según Rohde, Dionisos es adorado en Delfos como señor de las almas; el nombre de “heroicas” con que se conoce esta fiesta, celebrada cada ocho años, indica que se trata de una celebración general en honor de las almas, cosa que Nilsson discute (en su obra *Griechische Feste von religiöser Bedeutung,* 1906, pp. 286 *ss*.).] La gran fiesta ateniense de las almas de las coes y las quitras formaba parte de las antesterias (v. p. 118 y nota 12, cap. V). En estas “antiguas dionisias” (como las llama Tucídides, 2, 15, 3) es donde Dionisos aparece, según la fe antigua, como señor de las almas. También en Argos, uno de los más antiguos centros del culto a Dionisos, la fiesta dionisiaca de las agrionias era, a la par, una fiesta en honor de las almas: la necisia *(Nekysia).* [Las agrionias de Argos eran también, según se ha comprobado, fiestas en homenaje a los muertos, equivalentes a las antesterias del Ática. (Según Nilsson, *l. c.,* p. 27, Dionisos no fue señor de las almas desde el primer momento, sino que acabó penetrando e imponiéndose, como “dios de la fecundidad”, en las fiestas de las almas y de los muertos existentes con anterioridad a él, ya que “la fecundidad y los poderes subterráneos guardan entre sí una íntima relación”.) Acerca de las agrionias en Orcomenos, *cfr.* además, nota 15 de este capítulo.]

[Nictelia: fiestas orgiásticas nocturnas en honor de Dionisos; en Megara existía un templo en que se adoraba al Dionisos Nictelio.]

[Hay todavía escritores cristianos como Clemente Alejandrino, Arnobio y Fírmico Materno, que hablan de la omofagia o rito consistente en comer carne cruda, como de una práctica todavía actual en su tiempo.] También Galeno habla aún de los que desgarraban serpientes, en las fiestas báquicas. Del curioso relato de Herodoto (IV, 79) acerca del rey escita que se inicia en Boristenes en las orgías del Dionisos Baco, que infunden una locura delirante a los hombres, se desprende hasta qué punto los pueblos extranjeros consideraban como un culto típicamente helénico estas locas prácticas del culto dionisiaco y cuánta era la repugnancia con que se acercaban a ellas los escitas. Las tenían por

específicamente griegas, y así vemos que un vecino de Boristenes dice a los escitas: "Os reís de nosotros porque nos dejamos llevar del delirio báquico y que el dios se apodere de nosotros. Pero he aquí que ahora el mismo demonio se ha apoderado de vuestro rey, poseído de la locura báquica y a quien el dios hace delirar".

[18] El nombre indica que estos enfermos se consideraban como "posesos" de los coribantes. [Los coribantes (cfr. también *supra,* nota 1 de este capítulo) presentan, por su naturaleza, una íntima semejanza con los silenos, los sátiros, las ménades y los bacantes del culto dionisíaco, y el coribantismo es, en el fondo, análogo al éxtasis báquico.]

[Refiriéndose a la curación de los excitados por las prácticas del coribantismo mediante la danza y la música, dice Platón *(Leyes,* VII, 791): "cuando se enfrente a estos estados una conmoción externa, la emoción exterior contrarresta la emoción interior que conducía al delirio…, como se manifiesta claramente en el apaciguamiento del alma y en que van calmándose los violentos latidos del corazón producidos por el miedo; reacción extraordinariamente tranquilizadora, que… hace que estos enfermos despiertos de la mente, gracias a la danza, a la música de flauta y a la ayuda de los dioses, a quienes se hacen sacrificios, si los signos son favorables, salgan de su estado de delirio y recobren su reflexión y su serenidad".]

Las melodías de flauta, sobre todo las de Olimpo [flautista mítico], debían de tener la "divina" virtud de hacer conocer y de curar (por la acción de entusiasmo por ellas ejercida) a los propensos a dejarse arrastrar al éxtasis coribántico: así se desprende, principalmente, de un pasaje del *Simposio* de Platón (215) [en que Alcibíades compara los discursos de Sócrates a las melodías de la flauta de Olimpo y Marsias, pues oyéndolos, dice, le palpitaba el corazón con más fuerza que a los danzantes coribánticos y se le arrasaban los ojos de lágrimas]. Así, pues, todo lo que las fuentes refieren acerca de las melodías frigias como fuente de reacciones de entusiasmo y del arte del flautista Olimpo como capaz de arrebatar de entusiasmo al alma (*v.* Aristóteles, *Política,* 1340, 1342), se refieren primordialmente, como se ve, al efecto homeopático de esta música y de estas danzas, que tenían la virtud de curar a los "posesos" de coribantismo produciendo en ellos una excitación de las emociones que venía a aliviar sus impulsos patológicos. Esta catarsis y esta curación de los enfermos de coribantismo eran, cabalmente, lo que los misterios de los coribantes se proponían (en estas prácticas, las bacantes eran los "posesos", "necesitados de salvación" y en condiciones de lograrla). En estas fiestas, celebradas en el templo de los coribantes, se tocaban aquellas músicas que incitaban a los fieles al entusiasmo, se ejecutaban danzas en corro, se tocaban los timbales y funcionaban también, al parecer, los sahumerios. Todos estos medios excitativos acentuaban los impulsos patológicos de los "posesos" del coribantismo y acababan aliviándolos, por reacción.

No hay ninguna razón para dudar de la realidad de estas afecciones patológicas ni de su curación o medicación por medio de la música, la danza, etc. Esta misma forma de perturbaciones psíquicas fue, evidentemente, la que se repitió en Italia, en la Edad Media, con el nombre de "tarantismo", volviendo a presentarse luego, de vez en cuando, a lo largo de varios siglos; también en este caso era el agente, el excitante, de la furia danzante, y también, por tanto, lo que servía para calmarla, una determinada melodía.

Más fabulosas parecen otras noticias de los antiguos acerca de la curación de la locura, de la pasión amorosa y de determinados estados patológicos, incluso físicos, por medio de la música de flauta (referencias de Pitágoras, Empédocles, Damon, Teofrasto). El convencimiento de que la música, y en especial la de flauta, tenía virtudes curativas, parece haber arrancado de las experiencias obtenidas en las purificaciones de las fiestas coribánticas, extendiéndose luego en proporciones fabulosas. Ni siquiera los médicos eran escépticos con respecto a la posibilidad de curar ciertas manías recurriendo a la música de flauta. Esta creencia responde por entero a la teoría de la curación de algunas

enfermedades por medio de la exaltación y la depresión de los afectos, teoría cuyos orígenes deben buscarse precisamente en las prácticas del coribantismo.

[19] [Acerca de las hijas del rey Proito, cfr. *supra,* nota 15 de este capítulo.] Lo que acerca de esto dice Platón (*Fedro,* 244) encaja muy bien con los métodos seguidos por Melampo y tal vez se inspire, incluso, en ellos: "También en las más graves enfermedades y miserias que, de vez en cuando, aparecen a la vuelta de varias generaciones como consecuencia de una antigua cólera de los dioses, surte efectos curativos la manía que se presenta en el momento decisivo y que viene a dar una explicación profética, recurriendo a oraciones y actos que le permiten encontrar remedios purificadores [catárticos] y religiosos, que sirven para curar al maniático… y para librar de sus sufrimientos al que verdaderamente se halla poseso y loco furioso". Esto no es otra cosa que la descripción de las artes curativas empleadas por el entusiasmo báquico y coribántico, aunque referidas a determinados procedimientos concretos de la prehistoria mítica, que sirvieron de modelo para toda la catártica entusiástica posterior.

Dífilo, en Clemente de Alejandría, *Strom.,* 7, p. 713, cree que se aplicaron [para curar a las hijas de Proito] los remedios catárticos corrientes: la escila o cebolla albarrana (οχίλλα), el betún (ἄσφαλτος), el agua, etc. El eléboro negro (ἐλλέβορος μέλας) conocíase entre el pueblo con el nombre de "melampodion", por haber sido Melampo el primero que cortó y empleó esta yerba, para curar y "purificar" a las hijas del rey Proito.

[20] [Tíadas: al principio, sinónimo de ménades; más tarde, las sacerdotisas de Dionisos. Las tíadas representaban en las alturas del monte Parnaso y en la gruta de Coricia, a la luz de las antorchas y después de una orgiástica danza alumbrada por ellas, el mito del Dionisos niño desgarrado y devorado por los titanes y la expulsión de éstos por Zeus, quien guarda los restos del niño que fue posible rescatar, en el templo délfico de Apolo. Las mismas tíadas representan más tarde, mímicamente, junto al sepulcro del dios, la resurrección de Dionisos.]

[Los tres meses de invierno de las fiestas anuales de Delfos se consagraban a Dionisos. Sólo durante estos tres meses se halla presente el dios en el mundo de los vivos, sobre la superficie de la tierra. Lo mismo ocurre con Cora, quien sólo comparte con Aidoneo el gobierno del reino subterráneo durante tres (o seis) meses al año, pasando el resto de éste en el mundo de arriba, "junto a su madre y a los otros inmortales".]

[Un indicio en favor de la estrecha conexión que existió entre los cultos de Apolo y Dionisos es el hecho de que aquél, según Macrobio (*Saturnalia,* 1, 18, 6), con referencia a Esquilo, ostentase a veces el nombre de "Ciseo" ("Portador de yedra") e incluso el de Baco y otros, generalmente privativos de Dionisos.]

[21] Cfr. [Pausanias, 1, 2, 5]. Institución de una fiesta dionisiaca en Colono, por orden del oráculo: Pausanias, 111, 13, 7; en Alea: Pausanias, VIII, 23, 1 (en este caso, con flagelación de las mujeres, como sustitutivo de los antiguos sacrificios humanos).

Como en Magnesia, la ciudad bañada por el Meandro, apareciera una imagen de Dionisos en un plátano hendido por un rayo, el Oráculo de Delfos ordenó a los embajadores de la ciudad que fuera erigido en ella un templo a Dionisos, ya que hasta entonces no tenía ninguno este dios en Magnesia, que se instituyese un sacerdote dionisiaco y se llevasen de Tebas algunas ménades del linaje de Ino, para la organización del culto. (Por tanto, en Tebas el culto de Dionisos hallábase hereditariamente vinculado a este linaje, el cual, como su nombre indica, se hacía descender de Ino, la madre nutricia de Dionisos.) La ciudad de Tebas cedió a la de Magnesia tres ménades, que se encargaron de organizar allí el culto del dios y fundaron, para ello, tres *thiasos* localmente distintos (también en Tebas existían otros tres: Eurípides, *Bacantes,* 680 *ss.*); permanecieron en la ciudad del Meandro hasta su muerte y fueron solemnemente enterradas por la ciudad.

[22] El relato que hace Plutarco del episodio de las tíadas que, en su delirio, se perdieron y fueron a dar a Anfisa (*Sobre las virtudes de las mujeres,* 13), pinta con vivos colores cómo, todavía, en una época avanzada, seguía apoderándose, a veces, de las tíadas, en sus fiestas nocturnas, un verdadero estado de éxtasis, que les hacía perder la noción de la realidad.

[23] Los oráculos de las deidades ctónicas eran emitidos siempre por incubación. De la *vis illa terræ, quæ mentem Pythiæ divino afflatu concitabat* habla ya (como de algo desaparecido) Cicerón, *De divin.,* 1, § 38 (con referencia a Crísipo, según parece). Luego, se la menciona con frecuencia. La colocación del trípode sobre la hendidura por la que salían los vapores embriagantes debe interpretarse como una reminiscencia de las antiguas prácticas de este oráculo ctónico, unida así al dios Apolo por la inspiración directa.

El entusiasmo no excluye el empleo de otros excitantes. Así, la Pitia bebía también de la Fuente del Entusiasmo, lo que la ponía en estado de ἔνθεος [llena del dios], como ocurría con la profetisa de Apolo Diradiotes, de Argos, cuando bebía la sangre de los animales sacrificados (Pausanias, 2, 24, 1). Sabemos, asimismo, que la Pitia solía también mascar, para excitarse más, hojas del sagrado laurel. En esta planta sagrada palpitaba la *vis divina,* que la sacerdotisa ingería al mascar sus hojas.

[Apolo suplanta a la diosa Tierra, por ejemplo, en Esparta: “hay allí un santuario de Gea, llamado Gaseptón, en que se adora ahora a un Apolo Maleates”, Pausanias, 3, 12, 8.]

[La leyenda de Apolo y Dafnis simboliza la absorción de la mántica ctónica por Apolo y sus métodos de profecía.]

[24] Lo que queremos decir es que, al ser eliminado de la mántica dionisiaca el Oráculo de Apolo (por medio de los sueños), asumió en *furor divinus* los métodos proféticos antes desconocidos para él.

[25] Tampoco en el éxtasis, al igual que en la mántica, se distinguía estrictamente entre la salida del alma o la entrada del dios: ambas ideas se mezclan y confunden. Se trata, en efecto, de un estado espiritual en que dos se convierten en uno, en que el hombre, como si se transformase, se convierte en el dios, sin percibir diferencia alguna entre sí mismo y la divinidad (es así como la mística sutil de Plotino describe el estado de éxtasis). En una fórmula para conjurar a Hermes [que figura en un libro de magia de época posterior], dice el γόνς [mago] al dios a quien trata de conjurar a que entre dentro de sí [del mago]: “pues tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es el mío y el mío el tuyo, pues yo soy la imagen [*eidolon*] tuya, etcétera”.

Los versos oraculares [de la Pitia] pasaban por ser del propio dios: Plutarco, *Por qué la Pitia no emite ya sus oráculos en verso,* caps. 5 *ss.*

Puesto que es el mismo dios quien habla por boca de ella, la Pitonisa sólo puede emitir verdaderos oráculos cuando Apolo está presente en Delfos y no se halla (como ocurre en los meses de invierno) ausente en el país de los hiperbóreos. Por eso, originariamente, sólo se emitían oráculos en el mes de la primavera llamado “bysios”, en el que caían, probablemente, las teofanias (Herodoto, 1, 51) [fiestas de la epifanía del dios] (Plutarco, *Sobre las costumbres griegas,* 9). Lo mismo que ocurre con los espíritus de los oráculos ctónicos, vinculados al local en que se los adora (cfr. *supra,* p. 119 y nota 8, cap. III), también con respecto a los dioses que se manifiestan a través del entusiasmo o la inspiración de su profetisa, se exige, según la fe más antigua (pues más tarde esta exigencia veíase ligeramente tergiversada y transgredida), la presencia física del dios en el templo durante la emisión del oráculo, la cual, en esta clase de oráculos, sólo podrá lograrse durante una parte del año. Así, por los veranos, cuando Apolo se hallaba en Delfos, no podían emitirse oráculos en un templo de Patara (Licia): Herodoto, 1, 182. [Cfr. también Plutarco, *Decadencia de los oráculos,* cap. 15.]

[26] En Creta celebrábase orgiásticamente el culto de Zeus. Y lo mismo, en muchos lugares, el culto de las múltiples deidades femeninas, bastante diversas entre sí, que se agrupaban bajo el nombre de Artemisa,

el cual acusaba a veces, aunque no siempre, una clara influencia asiática. También el culto del dios Pan participaba del orgiasmo. Fuera de estos casos, las formas orgiásticas dábanse, predominantemente, en los ritos exóticos incorporados desde muy pronto al culto privado de los griegos, en el culto frigio de la diosa Cibeles, etc. Estos ritos no tardaron en mezclarse indistintamente con el culto báquico y, a veces, combinábanse también con cultos auténticamente griegos, y así vemos que el del dios Pan casi se asimila, en ocasiones, al de Cibeles y al de Dionisos. No es posible saber hasta qué punto el culto cretense de Zeus se mezclaba realmente con elementos frigios.

[27] La aparición, en algunas comarcas griegas del Asia Menor y de la Grecia antigua, de estos profetas inspirados por la divinidad es uno de los fenómenos característicos de la vida religiosa en una época fácilmente identificable: aquella época llena de promesas que antecede directamente al periodo filosófico de los griegos. La época posterior, en que imperaban ya las tendencias de la ilustración filosófica, daba tan poca importancia a la persistencia en sus propios días de aquella inspiración divina que en otro tiempo iluminaran de sabiduría las miradas báquicas y sibilinas, que los profetas de segunda mano, muy abundantes por aquel entonces, solían contentarse con presentar e interpretar con sus sentidos sobrios y cabales ciertos oráculos escritos en los que decían contenerse las predicciones de los antiguos videntes inspirados por la divinidad. Esto quiere decir que la época de los profetas del entusiasmo había pasado ya a la historia. Surge ahora toda una literatura de oráculos-sibilinos, susceptible, como es natural, de incrementarse hasta el infinito y que contribuye no poco a rodear de nieblas míticas a las figuras de quienes en otro tiempo encarnaban aquellas dotes proféticas, actualmente desaparecidas. A pesar de ello, la cronología científica de la antigüedad, sin dejarse engañar por los capciosos signos de la poesía profética, supo encontrar el modo de fijar el periodo de vida de algunas sibilas, situándolo en fechas que encajan con nuestra concepción de los profetas griegos en conjunto, o sea en los siglos VIII y VII.

[28] [En los poemas homéricos, aún no aparece Casandra como una profetisa al modo de las sibilas. Pero] Esquilo la presenta ya como el tipo de una vidente extática (*Agamenón,* 1140). Eurípides la llama, concibiéndola también así, μαντιόλος βάκχηπ [*Hécuba,* 121, es decir, “Bacante empujada por el entusiasmo”], φοιβάς [*ibid.,* 810: “poseída del entusiasmo de Febo”]; “Casandra, cuya cabeza arrobada proclamaba el oráculo divino” (*ibid.,* 666), etcétera.

[29] Estos *mantis* corresponden, en lo esencial, a los magos y curanderos de los pueblos primitivos. Son adivinos, curanderos y magos, todo en una pieza. Un modelo mítico de estos magos griegos es el Apis de *Las suplicantes* de Esquilo (260-270). (*Mantis* que actúan también como sacerdotes en los sacrificios, sobre todo cuando éstos llevan aparejada una mántica sacral y una consulta de la voluntad de los dioses, desconocidas aún para Homero, Eurípides, *Heracles,* 401, 809; *Fenicias,* 1255, y en algunos otros lugares de las fuentes, nada raros, por cierto.)

[30] Si pensamos, sobre todo, que exigen una purificación, primordialmente, los actos que, como el asesinato y los hechos de sangre, presuponen un bajo nivel moral por parte de quien los comete, nos inclinaremos fácilmente a ver en la evolución de la catártica un fragmento de historia de la moral griega, a indagar como base de ella un desarrollo más delicado y profundo de la “conciencia”, afanosa de limpiarse, con la ayuda religiosa, de las manchas del “pecado”. Pero esta interpretación (muy socorrida) de la catártica se cierra a sí misma, en realidad, la puerta para llegar a comprender el auténtico sentido y la verdadera naturaleza de tales operaciones. En tiempos posteriores, vemos cómo la catártica aparece en pugna y en conflicto, y rara vez en consonancia, con una moral desarrollada por su cuenta y basada en una ley ética cifrada en postulados permanentes sustraídos a toda voluntad y a todo capricho personal, incluso los de los poderes demoniacos. Por su origen y por su naturaleza, podemos afirmar que la catártica no guarda la menor relación con la moral ni con lo que llamamos la

voz de la conciencia. Se adelanta a ocupar el puesto que en una fase superior de la cultura del pueblo corresponde a una moral basada en los sentimientos interiores y obstruye el libre desarrollo de ella. No la acompaña ni la estimula ningún sentimiento de culpa, de faltas interiores ni de propia responsabilidad. Todo lo que sabemos acerca de las prácticas catárticas nos lleva a esta conclusión.

[31] De aquí que, en la "anfidromia" [así se llama el día en que se pone nombre al niño recién nacido] se laven las manos todos los que han tenido algo que ver con el parto y se lustre también al niño, corriendo con él alrededor del altar y del fuego sagrado. Trátase, evidentemente, de un vestigio de la magia apotropeica. La parturienta permanece impura hasta los 40 días a contar desde el parto. Cuando nacía un niño, era costumbre, en el Ática, colgar en la puerta de la casa una corona de olivo o cintas de lana, obedeciendo al mismo espíritu que hacía que se colocaran ramas de ciprés en la puerta de la casa donde había un muerto y también, con fines catárticos, tallos de cebollas albarranas. Ambas cosas eran medios lustrales. Las madres solían poner a los niños expósitos coronas de olivo (Eurípides, *Ión,* 1433 *ss.*): era un medio apotropeico, ni más ni menos que la cabeza de Gorgona pintada o bordada en la túnica en que lo envolvían. El olivo es también un árbol sagrado de los dioses ctónicos [s*upra,* nota 10, cap. V], por lo cual se prestaba muy bien para los actos lustrales y la magia apotropeica. La casa en que nacía un niño considerábase también necesitada de "purificación". Nadie indica con tanta claridad como Focio lo que, en este caso, se consideraba como impureza: al nacer un niño, las casas se untaban de pez purificadora para expulsar a los demonios. La proximidad de estos demonios (ctónicos) era lo que impurificaba la casa.

[32] Y tampoco cuando se consideraba necesario proceder a la purificación ritual después de haber tenido un mal sueño, de haberse producido algún prodigio [es decir, algún signo en que se dan a conocer los dioses), después de haber pasado una enfermedad, después de tocar los sacrificios destinados a los dioses subterráneos o los monumentos de los muertos, o en cualquiera de las prácticas rituales, sagradas o profanas, con que se purificaban la casa y el hogar, el agua y el fuego. Y otro tanto puede decirse de la purificación de quienes habían derramado sangre. A ella tenía que someterse también, inexcusablemente, quien hubiese dado muerte a un hombre en legítima defensa o sin tener la intención ni el ánimo preconcebido de matarlo; no se prestaba la menor atención al lado moral del asunto, a la culpa o ausencia de culpa moral del causante del hecho; incluso en los casos en que se trata de un asesinato premeditado, consciente, jamás se exige el arrepentimiento del culpable o su "voluntad de corregirse" para la plena eficacia del acto de "purificación".

[33] Las enfermedades se producen por la cólera de las almas de las pasadas generaciones y de los poderes subterráneos (Platón, *Fedro,* 244). La locura, sobre todo, es un estado de enfermedad debido a los espíritus de la venganza (Sófocles, *Traquinias,* 1235), un extravío inoculado por los poderes del Tártaro (Eurípides, *Hércules furioso,* 89). Hipócrates, *De morbo sacro,* 1, pp. 587-594, expone a la luz del tratamiento de la "enfermedad sagrada", cómo en aquel tiempo se intentaba curar esta clase de enfermedades, no por medio de médicos, sino de sacerdotes-magos, y recurriendo a métodos de magia. Dichos sacerdotes, que se hacían pasar enteramente por magos, no aplicaban a los enfermos remedios médicos de ninguna clase, sino que recurrían a medios expiatorios y conjuraciones, combinados, a veces, con preceptos de abstinencia, que Hipócrates, personalmente, deriva de ciertas observaciones dietéticas, pero que los sacerdotes catárticos atribuyen a los poderes divinos y demoniacos. Y no cabe duda de que ése era el sentido que, en general, se les atribuía. Según la fe popular, es el dios el que impurifica el cuerpo del hombre. De aquí que los magos laven al enfermo con sangre y con las demás sustancias con que se frota al que se halla manchado por un crimen o bajo una maldición, enterrando los medios purificatorios después de emplearlos, arrojándolos al mar o escondiéndolos en alejadas regiones montañosas, ya que la mancha limpiada (el μίασμα) queda adherida, según estas creencias, a las sustancias empleadas.

[34] [Los hombres a quienes se paseaba por la ciudad en las Targelias, que eran un rito general de defensa y purificación (y que ya en tiempos históricos eran delincuentes condenados), recibían el nombre de "farmacoí", que quiere decir "remedios", "medios curativos". Se les daba muerte, después de haber absorbido en sus personas todas las impurezas que se trataba de limpiar, se quemaban sus cuerpos con leña de árboles infecundos y las cenizas se arrojaban al mar. Este rito equivale, sobre poco más o menos, al acto de purificación a que se sometía el ejército macedonio, haciéndolo desfilar por entre los trozos sangrantes de un perro descuartizado (es decir, de un animal impuro, por hallarse relacionado con los poderes subterráneos).]

[35] [Todos los meses, en la mañana del noveno día, se le hacían a Hécate sacrificios de comida (pasteles de miel, pescado, huevos, queso), dejándoselos en las encrucijadas; se coronaban, además, sus imágenes. Los pedazos de cacharros rotos en que se llevaban a la diosa las comidas que se le ofrendaban debían tirarse a la espalda, sin mirar hacia atrás. También se le ofrendaban perros, tocados previamente por las personas que querían purificarse, los testículos de los cochinillos empleados en los ritos purificatorios y la sangre y la orina de los animales sacrificados (según Ateneo, IX, 409 E *ss.,* estos sacrificios tenían también carácter funerario).] La costumbre de los argivos de arrojar los *katharmata* al lago de Lerna indica que estos medios catárticos eran sacrificios ofrendados a los espíritus de lo profundo, pues es sabido que por aquella laguna pasaba uno de los caminos que conducían al averno.

[36] A la propia Hécate se le atribuye cabeza de perro e incluso se la representa, a veces, en figura de perra; por eso tiene por animal sagrado el perro y se le sacrifican canes. Los perros que vagan con ella por las noches son seres demoniacos, ni más ni menos que la propia Hécate. Porfirio (muy versado en estas cosas) dice, muy convencido de ello, que los perros de Hécate son demonios malignos. Una de estas almas que revisten figura de perro es la Hécabe o Hécuba, tal como la representa Licofrón: fue convertida por Hécate en una de las siniestras figuras de su cortejo que, con sus ladridos nocturnos, amedrentan a los hombres que no se han cuidado de sacrificar a aquella diosa. Es posible, aunque no seguro, que las figuras de perro que aparecen, a veces, en los relieves sepulcrales, representen también almas.

[También a las Erinias se las representa en forma de perros y a los *keres* (cfr. *supra,* nota 17, cap. V) se les llama los "perros del Hades".]

[37] Otras veces, era la mórbida curiosidad de ver más de cerca el reino de los espíritus flotantes, de los que se contaban tantas cosas maravillosas, lo que movía a algunos a poner en práctica tales fórmulas. Por medio de artes conjugatorias podía obligarse a las almas errantes y la propia Hécate en persona a que comparecieran; y si el poder mágico de quien las conjuraba era eficaz, las obligaba a servir los deseos o a dañar a sus enemigos. Eran estas figuras del reino de las almas las que los magos y los conjuradores de espíritus ofrecían mantener alejados o conjurar mágicamente. La fe de las gentes los sostenía y ayudaba; pero, no es de creer que pudieran abstenerse de todo fraude y de toda infamia para poder cumplir sus promesas.

[38] Un largo estado de aislamiento y soledad forma parte de la preparación indispensable para que el vidente extático pueda actuar. En la noticia de Teopompo (aunque aderezada de un modo demasiado racionalista) se conserva aún un resto de la historia de Epiménides acerca de esto: mientras se preparaba para el éxtasis, no dormía y se desviaba de los caminos durante algún tiempo, para dedicarse a recoger hierbas y raíces (que necesitaba para sus operaciones mánticas): Diógenes Laercio, 1, 112. Esto le recuerda a uno el modo como el "angekok" groenlandés se prepara para sus manipulaciones de exorcismo mediante una larga y profunda soledad, riguroso ayuno e intensa concentración de la fantasía, o como el mago-curandero norteamericano pasa largas semanas en la más completa soledad de la selva, preparándose para sus alucinaciones, hasta que el mundo de la realidad se esfuma ante él y

el mundo intuido de lo invisible aparece de un modo casi tangible ante él como un mundo verdadero y real: logrado este estado de perfecto éxtasis, sale de su escondite.

[39] [Cilón, aristócrata ateniense, que el año 640 salió vencedor en los juegos de Olimpia, trató de instaurar una tiranía en Atenas, con ayuda de su suegro, el tirano Teágenes de Megara. Fue sitiado en la Acrópolis y, al percatarse de que su causa estaba perdida, huyó en unión de su hermano, mientras sus partidarios se veían obligados a rendirse. Buscaron la protección de la diosa Atenea, pero fueron asesinados en las gradas del altar. Se constituyó un tribunal, formado por 300 hombres de los linajes más nobles de Atenas, al que se dio el encargo de investigar aquel crimen. Los alcmeónidas acusados fueron declarados culpables y condenados, con todo su linaje, al destierro de por vida. Luego, Epiménides se encargó, según refiere Aristóteles (*El Estado de los atenienses,* c. 1), de purificar con sacrificios expiatorios a la ciudad, manchada de sangre.]

[40] No anda del todo descaminada la tradición posterior cuando, sin preocuparse de la verosimilitud cronológica, relaciona con Pitágoras o sus partidarios a todas las figuras que aquí aparecen mencionadas, llegando incluso, por lo general, a convertir directamente en maestro de Pitágoras al personaje más reciente de la serie, a Ferécides de Siro. No precisamente la filosofía, pero sí la práctica de la secta pitágorica tiene, evidentemente, sus raíces en las ideas de estos hombres y de la época que los veneraba como a sabios, en lo que podríamos llamar su doctrina. Hay todavía algunas huellas sueltas de las que cabe muy bien inferir que las ideas que gobernaban sus actos y su vida aspiraban a armonizarse en una especie de unidad en las cabezas de estos visionarios, quienes eran, indudablemente, algo más que simples practicones de una religión hecha de magia.

Descuella entre ellos la figura de Hermótimo de Clazomene, cuya alma era capaz de abandonar el cuerpo “por muchos años” y que, al retornar a él, volvía de sus andanzas extáticas, pertrechada con el conocimiento mántico del porvenir. De Hermótimo se cuenta que, al igual que más tarde haría su coterráneo Anaxágoras, admitía una separación entre el “espíritu” puro y lo material, lo que indica bien claramente que esta teoría fue el fruto de sus “experiencias”. Los éxtasis de las almas, de que tantas y tan múltiples experiencias acumularon Hermótimo y toda esta pléyade de videntes locos, apuntaban hacia la posibilidad de separar el “alma” del cuerpo, como hacia un hecho irrefutablemente comprobado, y ponían de relieve la existencia superior del alma en su vida aparte.

En aquellos tiempos de profundas conmociones, los griegos necesariamente hubieron de conocer repetidas veces la experiencia de esos fenómenos de la vida psíquica, fenómenos anómalos, ciertamente, pero nada raros, en los que se manifiesta el desdoblamiento de la conciencia, la bifurcación de la existencia personal en dos (o más) órbitas distintas, cada una con su propio centro. La misma observación psicológica de nuestros días, cuando procede sin prejuicios, se ve obligada a describir tales fenómenos, relativamente frecuentes en ciertos estados, neuropatológicos, como un desdoblamiento de la persona, como la formación de “otro yo”, de una segunda conciencia situada detrás de la primera y normal o al lado de ella y que, por lo regular, ignora la existencia de su “doble”.

Pues bien, allí donde estos fenómenos se presentan ante una mentalidad llena de premisas religioso-espiritualistas, tienen por fuerza que encontrar una interpretación a tono con ellas. La aparición en una persona de una voluntad inteligente, no querida ni advertida por la personalidad que, por lo demás, vive en ella, será interpretada como la entrada de un espíritu ajeno dentro de sus ámbitos o como el desplazamiento del alma propia de esa persona por ese intruso huésped, anímico o demoniaco.

Para los griegos, el ejemplo más tangible, brindado por la experiencia, de una persona “poseída” por una voluntad y un espíritu ajenos a ella, cuyo carácter, cuya ciencia y cuyo modo de saber no correspondían en lo más mínimo a los del “medium” en estado de plena conciencia, era el de la pitonisa de Delfos. Otros ejemplos de esta misma capacidad del alma para remontarse a las esferas de lo divino o para hacer que el dios entrase a morar en ellas eran las sibilas, las bacantes, los videntes y los

sacerdotes purificadores, Epiménides, Aristeas y tantos y tantos más. Tales ejemplos no podían por menos de fortalecer la fe en una conexión directa entre el alma y lo divino, en la naturaleza divina del alma; tenían necesariamente que afianzar y vigorizar esta fe más entre los griegos que en ningún otro pueblo. Pero esto no ocurrió solamente en Grecia. Las experiencias de la vida llevaban fácilmente a las gentes a ver en el cuerpo lo entorpecedor, la traba, lo que era necesario quitar de en medio, en contraste con el alma, ávida de libertad.

[41] Quién podría reconocer al dios de Homero en este Zeus órfico, que, después de haber absorbido al dios universal y de "resumir en sí la fuerza del Ericapeo", se convierte en la totalidad del universo: "En principio era Zeus, Zeus en el medio, y todo se cifra en Zeus", el concepto, aquí, amplía hasta tal punto la persona que amenaza con romper sus marcos; borra los contornos de las distintas figuras y las envuelve a todas en una consciente "mezcolanza de dioses".

[42] Un verdadero *hiërós lógos,* es decir, una fundamentación mítico-legendaria de los actos rituales.

[43] Dionisos es el último de los gobernantes divinos del universo, el sexto; Zeus, que lo precede, hace el quinto. La lista es ésta: 1º Fanes; 2º Nyx; 3º Urano; 4º Cronos; 5º Zeus y 6º Dionisos.

[44] Prohibición de enterrar al cadáver amortajado con ropas de lana: Herodes, II, 81 (indudablemente, para que no se ponga en contacto con el cadáver nada muerto). Prohibición de comer huevos (los huevos son parte integrante de los sacrificios funerarios y alimento de los dioses ctónicos). Son siempre las mismas causas las que llevan, unas veces, a los preceptos pitagóricos y otras al culto místico de los poderes ctónicos, a vedar el uso de ciertos alimentos: el tratarse de ofrendas reservadas a los dioses de lo profundo o destinadas a los banquetes fúnebres y a las conjuraciones de los muertos.

[45] Que tampoco para los griegos podía ofrecer dificultades la idea de una transmigración del alma de su primer cuerpo a un segundo y un tercero, cualesquiera que ellos fuesen, lo indica, entre otras cosas, el hecho de que en ciertos relatos helénicos de carácter popular sobre la transformación de un hombre en animal se parte de la hipótesis de que, aunque el cuerpo cambie, el alma albergada en el nuevo cuerpo sigue siendo la misma que antes era. Un testimonio manifiesto de esto lo tenemos ya en *Od.* X, 240. Cfr. Ovidio, *Metamorfosis,* II, 485; Nonnon, *Dionis.,* V, 322 *s.*

IX. La idea de la inmortalidad del alma en los filósofos y poetas

[1] En Homero nos encontramos con la palabra *psique* expresando este concepto de la "vida" (aunque nunca, cierto es, para designar la fuerza anímica vital). Y también, a veces, en los restos de la poesía yámbica y elegiaca de los tiempos más antiguos: Arquíloco, 23; Tirteo, 10, 14; 11, 5; Solón, 13, 46; Teognis, 568 *s.;* 730. Y asimismo en la terminología de los oradores áticos (cfr. Meuss, en *Jahrbuch für Philologie,* 1889, p. 803).

[2] Ya en los poemas homéricos se advierte, en un único caso, una ligera vacilación en cuanto a la expresión y a la representación psicológica, al emplearse la palabra *thymós,* la más alta y más general de las potencias de vida inherentes al hombre visible y vivo, casi sinónimo de *psique,* es decir del "otro yo" que mora en el hombre vivo, pero separado de él, con vida aparte, y sin participar de sus actividades de vida usuales. Cfr. *supra,* nota 14, cap. I. Pero nunca, y esto es lo fundamental, encontramos la palabra *psique* empleada por Homero en el sentido de *thymós,* para designar las potencias espirituales y su manifestación en el hombre vivo y despierto. Esto, precisamente, y aún más, la suma de todas las fuerzas espirituales del hombre, en general, es lo que expresa la palabra *psique* en el lenguaje de los filósofos (no influidos por los teólogos), quienes no tomaban en consideración aquel "otro yo" anímico del hombre visible a que la psicología popular daba el nombre de *psique* y que empleaban esta palabra, libre de toda otra acepción, para designar todo el contenido espiritual del hombre. A partir del siglo V, también en la terminología de los poetas y escritores en prosa no filosóficos encontramos la palabra *psique,* ordinariamente y hasta por regla general, empleada en este mismo sentido. Sólo los teólogos y poetas o filósofos teologizantes siguen conservando, en absoluto, el antiguo y originario sentido del término. Y, tratándose del espíritu que se separa del cuerpo del hombre con la muerte, se conserva en todo tiempo, hasta en el lenguaje popular, la palabra *psique.*

[3] ["El hilozoísmo" (o "hilopsiquismo") era la doctrina filosófica que consideraba toda la materia como animada (dotada de alma), la concepción según la cual "la materia jamás puede existir ni actuar sin espíritu, ni el espíritu sin materia" (H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*).]

[4] Diog. Laert., 1, 24 (tomado de Favorino).

[5] Aristóteles, *Physica,* 3, 4, p. 203-b, 10-14. *Doxogr.,* 559, 18.

[6] Anaximandro, *fr.* 2 (Mullach). La afirmación de que este filósofo consideraba el alma como algo "aéreo" responde a un error de Teofrasto. V. Diels, *Doxogr.,* 387b, 10.

[7] Anaximandro, en *Doxogr.,* 278-a, 12 *ss.*; b, 8 *ss.*

[8] Aristóteles, *De anima,* 1, 2, p. 405-a, 25 *ss.* (también se alude a Heráclito en p. 405-a, 5). *Doxogr.,* 471, 2 *ss.* (Ario Dídimo); 389-a, 3 *ss.*

[9] Sexto Empírico, *Adv. math.,* 7, 127, 129-131.

[10] La palabra "Zeus" es aquí un nombre metonímico que se da a este fuego universal, en el que reside la "única sabiduría" (*fr.* 65).

[11] Que Heráclito sacaba de su teoría sobre el incesante cambio de materia, que excluía toda identidad permanente de un objeto consigo mismo (*fr.* 40, 41, 42, 81), incluso con respecto al "alma", al hombre espiritual, la obligada consecuencia, tal como queda expresada en el texto, en versión libre, se desprende, principalmente, de las manifestaciones de Plutarco en el cap. 18 de su ensayo *De El Delph.,* construido todo él sobre pensamientos de Heráclito (a quien se cita nominalmente dos veces). También

procede de Heráclito, sin ningún género de duda, el pensamiento que Platón desarrolló en el *Simposio,* 207-D *ss.:* el de que todo hombre sólo en apariencia es uno e idéntico a sí mismo, pues en realidad ya a lo largo de la vida "va dejando atrás, continuamente, otro hombre distinto y nuevo, en vez del antiguo y caduco", y esto no sólo con respecto al cuerpo, sino también en lo tocante al alma. No deja de ser instructivo comparar con la teoría heracliteana de la inestabilidad del complejo anímico la doctrina india, muy semejante a ella, del flujo y reflujo de los elementos que forman el "alma", la cual va cambiando así, desplazándose y restaurándose en sus partes integrantes, lo mismo que el cuerpo. V. Deussen, *Das System der Vedânta,* p. 330.

[12] Schuster, *Heraklit* (1873), pp. 174 *ss.,* atribuye a este filósofo una teoría de la transmigración de las almas. Sin embargo, las sentencias de Heráclito que se invocan en apoyo de esta tesis (*fr.* 78; 67; 123) no dicen semejante cosa, ni hay en el sistema doctrinal de este pensador una sola premisa sobre la que pueda construirse una teoría de este tipo.

[13] Para probar que Heráclito habla de una pervivencia del alma individual después de su separación del cuerpo se invocan (así, sobre todo, Zeller, *Philosophie der Griechen,* 4a. ed., t. 1, pp. 646 *ss.,* y Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienidee,* 1886, pp. 214 *ss.*) ciertas noticias de filósofos posteriores a él y también algunas manifestaciones del propio Heráclito. Y es cierto que algunos filósofos platonizantes le atribuyen una teoría del alma que admite la preexistencia de las almas individuales y su pervivencia individual después de la muerte (por ejemplo, Numenio, en Porfirio, *Antr. Nymph,* 10; Yámblico, en Estobeo, *Ecl.,* 1, 375, 7; 378, 21 *ss.* W; Eneas Gaz., *Teophr.,* p. 5, 7, Boissier). Sin embargo, estas noticias son simples tergiversaciones de algunas sentencias heracliteanas en que éstas se adaptan al sentido de las concepciones de los filósofos que arbitrariamente las interpretan y que en modo alguno pueden invocarse como testimonios acerca del verdadero modo de pensar de Heráclito. Asimismo consideramos inadmisible deducir de las palabras del *fr.* 67 o del *fr.* 44 (como hace Gomperz, en *Sitzungsberichte der Wiener Akademie,* 1886, pp. 1010, 1041 *s.*) la teoría de la elevación de algunas altas personalidades a la dignidad de dioses. Por lo demás, tampoco esto, suponiendo que fuese cierto, implicaría ni siquiera la inmortalidad de tales hombres.

[14] Polémica de Parménides contra Heráclito: *v.* 46 *ss.* Mull; v. Bernays, en *Rheinisches Museum,* t. VII, p. 115. (Cfr. Diels, *Parmenides* (1897), pp. 68 *ss.*)

[15] Aristóteles (Sexto Empírico, *Adv. math.,* 10, 46).

[16] Simplicio, en Aristóteles, *Physica,* p. 39. D. Cfr. Diels, *Parmenides* (1897), pp. 109 *s.*

[17] Parménides era discípulo del pitagórico Diocaites y de Ameinias, también pitagórico, a lo que parece: *Soción,* en Laerc., 9, 21. La tradición, un tanto arbitraria, al parecer, en lo que a esto se refiere, lo clasifica también entre los pitagóricos: Calímaco, *fr.* 100-d, 17; Estrabón, 6, p. 252; *Vit. Pythag.* en Focio, cod. 249, p. 439-a, 37; Yámblico, *Vita Pythag.,* 267 (con el escolio, p. 190 N.). Es posible que la influencia pitagórica sobre Parménides fuese puramente moral (Larc., *l. c.*).

[18] En la antigua tradición pitagórica, no llega a trazárseles nunca a los "puros" con tanta claridad como en los órficos (y en Empédocles) la perspectiva de que el alma salga de la órbita de la necesidad para retornar a una vida plenamente espiritual, desligada de las ataduras del cuerpo. Es, sin embargo, difícilmente concebible que una doctrina para la que todo lo que fuera encerrar al alma en un cuerpo representaba un castigo y que consideraba el cuerpo como la cárcel o el sepulcro del alma, no reservara a los verdaderos devotos de sus misterios, como perspectiva final, la total y permanente liberación de toda corporeidad y de toda vida terrena. También con respecto al antiguo pitagorismo debemos presuponer como corona y remate de sus promesas de salvación la de la separación del alma de la órbita de las reencarnaciones (por lo menos, para un periodo del mundo). Sin este remate final, el

pitagorismo quedaría reducido, en rigor, a un budismo sin la promesa de la obtención del nirvana.

[19] [Filolao de Crotona, contemporáneo de Sócrates y Demócrito, vivió largo tiempo en Tebas, a fines del siglo V. En sus escritos *De la naturaleza* y las *Bacantes* se contiene una exposición de la doctrina pitagórica en su conjunto.]

[20] [Por vez primera en la historia del pensamiento griego, se niega en la doctrina de Demócrito la pervivencia del alma después de la muerte], la inmortalidad, cualquiera que sea el sentido que a esta palabra quiera dársele.

[21] Lucrecio, 3, 370-373.

[22] Todo lo esencial acerca de la teoría del alma de Demócrito figura en Aristóteles, *De ánima,* 1, 2, p. 403-b, 31-404 a, 16; 405-a, 7-13; 1, 3, p. 406-b, 15-22; *De respiratione,* 4, p. 471-b, 30-432-a, 17. Los átomos flotantes en el aire, de que habla Demócrito, son los que se ven como "polvillo de sol", y una parte de ellos son los átomos-alma (así debe interpretarse, sin duda, el pasaje *De ánima,* 404-a, 3 *ss.* Yámblico, en Estobeo, *Ecl,* p. 15-W, no hace otra cosa que tomar de Aristóteles lo que éste dice). La inspiración de la materia universal como condición de vida del individuo se parece algo a una doctrina de Heráclito (v. Sexto Empírico, *Adv. math.,* 7, 129).

[23] *Doxogr.,* 394-a, 8. Como la dispersión de los átomos-alma no se produce de golpe, puede ocurrir, y ocurre a veces, en efecto, que la muerte sólo sea aparente, caso que se da cuando huyen muchas de las partes del alma, pero no todas. De aquí que vuelvan a la vida, como si resucitaran, cuando de nuevo se acumula el número de átomos necesarios para vivir, quienes aparentaban estar muertos.

No es fácil imaginarse lo que, desde el punto de vista de Demócrito, habría podido decirse acerca del "estado de cosas reinante en el averno". Difícilmente un pensador como él se molestaría (como algunos piensan, con Heyne, Mullach, *Dem., fr.,* pp. 117 *s.*) en refutar, y aún menos en parodiar, las fábulas de los poetas en torno al reino de las sombras. Entre los *Fragmenta moralia* de Demócrito, que, salvo contadas excepciones, son todos escritos apócrifos de muy dudoso valor, hay, por lo menos uno (el *fr.* 119) con lo que un Demócrito pudo realmente haber pensado en lo tocante a los castigos del infierno, aunque, de ser cierto, tal vez lo habría dicho con otras palabras de las que aquí se le atribuyen.

[24] El más antiguo de estos poemas fue registrado por escrito en el siglo IV, a.C. Sin embargo, hemos creído oportuno citar aquí estos versos, pues nada nos impide creer que las formas primitivas de estos versos se remonten al siglo V.

[25] Todavía Platón, por la violencia con que combate a los poetas y la poesía, da a entender que todavía en su tiempo no había desaparecido, ni mucho menos, la vieja idea griega de que los poetas eran los verdaderos *maestros* del pueblo. Pues es precisamente por ello, porque puedan ser entendidos o mal interpretados como tales, es por lo que le parecen peligrosos al autor de los *Diálogos.*

[26] Aristófanes, *Ran.,* 10, 30: 54 *ss.,* no hace más que expresar, con palabras bastante candorosas, por cierto, la opinión popular.

[27] Esta idea se apunta ya en la *Il.,* 4, 160 *ss.* Aparece ya bastante arraigada en Herodoto, 1, 91; VI, 86. Teognis, 205 *ss.,* 731 *ss.,* insiste bastante en ella. Cfr., por lo demás, los textos reunidos en Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie,* pp. 34 *ss.;* Robinsohn, *Psychologie der Naturvölker,* p. 47 [por lo que se refiere a estas ideas entre los pueblos primitivos].

[28] *Agamenón,* 757 *ss.*

[29] *Euménides,* 934.

[30] Esta idea es completamente familiar a los poemas homéricos (v. Nagelsbach, *Hometrische Theologie,*

pp. 70 *s.;* 320 *s.*); también más tarde reaparece con frecuencia en autores que dan expresión a concepciones populares de un modo general o en el caso concreto: en Teognis, Herodoto y, especialmente, en Eurípides y en los oradores. V. Nagelsbach, *Nachhomerische Theologie,* pp. 54 *ss.*, 332 *s.*, 378.

[31] Aristófanes hace hablar a sus nubes exactamente en el mismo sentido de Esquilo: *Nubes,* 1458 *ss.* Y no cabe duda de que esta tosca concepción debió de encontrar una cierta difusión, desde la escena. La mentira y el fraude empleados con buen fin no repugnaban en lo más mínimo a los griegos (ni aun cuando incurrían en ellos sus dioses): de aquí que Sócrates (en Jenofonte), Platón, y algunos estoicos aprueben y hasta recomienden sin empacho mentiras de esta clase.

[32] *Agamenón,* 14-97-1507.

[33] *Euménides,* 210-212, 604 *ss.*

[34] *Suplicantes,* 230 *ss.; Euménides*, 247 *ss.; Coéforas,* 61 *ss.*

[35] Frgm. 266. Claro está que esto no encaja con el pasaje de *Coéforas,* 229 *s.* y con tantas otras manifestaciones semejantes de Esquilo, en las que se da por supuesto que los muertos gozan de sensibilidad y de conciencia. Naturalmente, que no hay que pedir demasiada consecuencia, en estas cosas, a un poeta no teológico.

[36] El hecho de que Orestes no sea perseguido por las Erinias después de cometer el asesinato obedece también al deseo de Sófocles de dar por terminada la acción con este drama suelto que era *Electra,* sin dejar ningún cabo suelto. Sin embargo, no habría encontrado precisamente *esta* solución para tal problema si la fe en la realidad de las Erinias, a diferencia de lo que ocurría con Esquilo, no se le antojase ya como una cosa un poco anticuada. Para él, el antiguo derecho familiar de la sangre tiene ya menos importancia que los derechos del individuo suelto.

[37] Ligeras alusiones en *Antígona,* 856. Cfr. 584 *ss.,* 594 *ss.*

[38] *Electra,* 6 *s.;* 175; *Edipo en Col.,* 175; 252.

[39] *Filoctetes,* 191-200.

[40] Así estaba dispuesto desde hacía ya largo tiempo por un oráculo: *Traquinias,* 821 *ss.,* 1159 *ss.* Y no es precisamente la violencia o la ofuscación la que mueve a Deyanira a cometer su hecho, sino un oscuro impulso que encamina al mal sus mejores intenciones. Ella, de por sí, es plenamente inocente.

[41] La razón o el fundamento de esta voluntad divina no se nos dice; ni en *Edipo, rey,* ni en *Edipo en Colono.* Lo único que se destaca claramente es la plena inocencia de Edipo. Algunos intérpretes modernos, invirtiendo o trastrocando las ideas de los antiguos, hablan de la "salvaguardia del orden moral del universo" como móvil de esta voluntad de los dioses.

[42] Áyax había provocado la cólera de la diosa por permitirse la arrogancia de no necesitar su ayuda. El poeta no se preocupa en lo más mínimo de demostrar o sugerir que la venganza de la diosa Atenea obedecía a un móvil moral en mayor o menor grado. Nos encontramos aquí, en realidad, con aquel mismo tipo de timidez ante los dioses que se percibe a través de toda la narración histórica de Herodoto (el cual no en vano era amigo de Sófocles), y también en la actitud de Nicias y, esencialmente, en la de Jenofonte, y que Tucídides suele dejar a un lado (no siempre, pues su actitud es, en este punto, vacilante), como lo hace, sobre todo, Eurípides, suavemente unas veces y otras de un modo violento.

[43] La actitud de Atenea en el prólogo del *Áyax* constituye una excepción.

[44] *Edipo en Col.,* 1211-1237. Cfr. frgm. 12, 535, 536, 588, 589, 860.

[45] Ni siquiera en el caso de Antígona, como podría pensar quien leyera aislada y ligeramente versos como los de *Antíg.,* 73 *ss.* Todo el drama enseña que la heroína sigue los impulsos de su propia naturaleza amorosa sin preocuparse para nada de las consecuencias a que su “piadoso crimen” pueda conducirla en la tierra o en el más allá.

[46] Frgm. 753, 805.

[47] Edipo no muere, sino que desaparece (no se le vuelve a ver: 1694); la tierra se abre ante él y lo traga: 1661 *s.,* 1681. Lo rapta sin muerte, en un tránsito milagroso, como el de Anfiarao y otros. Lo que ocurre es que el poeta describe el milagro con palabras deliberadamente vagas; pero ése, y no otro, es, evidentemente, el sentido de ellas.

[48] La inocencia de Edipo y la inconsciencia con que realiza todas sus atrocidades se destacan con tanta fuerza para que luego no parezca que se exalta al rango de héroe a un culpable. Pero esto no quiere decir que el poeta le atribuya ninguna clase de virtudes, ni en el *Edipo en Col.* ni el *Edipo, rey*.

[49] Basta leer el drama para darse cuenta de que este anciano furioso, colérico, despiadado, que maldice espantosamente a sus hijos y saborea vengativamente de antemano la desgracia de su ciudad natal, dista mucho de ser el hombre “en profunda paz con dios”, “el piadoso y esclarecido mártir” que la exégesis tradicional y rutinaria se empeña en hacer de él. El poeta, no acostumbrado a embellecer las realidades de la vida con insípidas frases apaciguadoras, ha sabido ver claramente que la desdicha y la miseria no tienen precisamente la virtud de “esclarecer” al hombre, sino que, por el contrario, suelen degradarlo y envilecerlo. Su Edipo es un hombre piadoso, pero dominado por la furia (ya lo estaba antes, en el *Edipo, rey),* exactamente lo mismo que Filoctetes (*Fil.,* 1321) cuando se hunde en la desgracia.

[50] *Humanidades de Atenas* y *de su rey:* 562 *ss.;* 1125 *ss.*

[51] Reiteradamente se pone de relieve que la permanencia de Edipo en tierra ática será beneficiosa para los atenienses y perjudicial para los tebanos (pues así lo ha augurado el Oráculo de Apolo): 92 *s.,* 287 *s.,* 402, 409 *ss.,* 576 *ss.,* 621 *ss.* Por eso hay que guardar en secreto la preciosa posesión de este personaje (como con tanta frecuencia ocurre con los sepulcros de los héroes): 1520 *ss.*

[52] Ion, en *Aten.,* 13, 604, d.

[53] *Orestes,* 248 *s.* Y en sentido no muy diverso, también *Ifigenia en Taur.,* 288-291.

[54] *Orestes,* 524. En vez de convertirse él en un asesino, Orestes habría debido llevar ante los tribunales a los asesinos de su madre: *Or.,* 490 *ss.* El propio Agamenón no habría aprobado esta sangrienta venganza, si hubiera podido consultársele: *Or.,* 220 *ss.* Sólo los malos consejos de Apolo pudieron seducir a Orestes, empujándolo al matricidio: *Electra,* 969 *ss.;* 1297; *Or.,* 277 *ss.* 409, 583 *ss.* Cometido el crimen, Orestes se siente arrepentido, pero sin experimentar ninguna angustia religiosa: *Electra,* 1177 *ss.* (sin embargo, se habla mucho de las Erinias de su madre, que lo persiguen).

[55] *Troad.,* 1237 *ss.*

[56] Frgm. 176.

[57] *Alcestes,* 392.

[58] Tal vez parecerá que es más sencillo considerar todas las manifestaciones de los personajes de un drama, coincidentes con la fe tradicional, como opiniones suyas propias apegadas a la tradición y que el poeta no trata de presentar, en modo alguno, como puntos de vista personales suyos. Al fin y al cabo, estos personajes que se presentan como seres con vida propia sólo pueden hablar y actuar a base de sus propias ideas y motivaciones y no obedeciendo a las del autor del drama. Pero, en el drama antiguo,

esta completa sustantivación de lo que se dice y ocurre en la escena con respecto al creador de los personajes y de la acción, sólo puede admitirse con grandes limitaciones. El dramaturgo antiguo ejerce su ministerio de juez de un modo mucho más tajante que los más prestigiosos autores dramáticos de nuestros días: el curso de su obra revela claramente qué hechos y qué caracteres considera reprobables, pero también qué opiniones aprueba y cuáles no. Recordaremos tan sólo las manifestaciones de Edipo y de Yocasta contra los oráculos de los dioses, *Edipo, rey*. Por eso, es lícito ver en las opiniones exteriorizadas por los personajes excéntricos, cuando no van seguidas de una corrección de palabra o de hecho, puntos de vista que el autor no reputa condenables. Y sobre todo en los dramas de Eurípides, quien con tanta frecuencia hace a sus figuras sostener ideas y doctrinas que no pueden expresar otra cosa que los criterios y apreciaciones del autor, de tal modo que incluso en los casos en que las manifestaciones de los personajes coinciden con la manera de ver de la fe tradicional hay derecho a suponer, por lo menos en la mayoría de los casos, que en el momento en que fueron pronunciadas representaban también las concepciones del más subjetivo de todos los trágicos griegos. Así, vemos cómo, en muchos momentos, Eurípides muestra, aunque sea por breve tiempo, veleidades en relación con la fe tradicional.

[59] *Alcestes,* 968 *ss.*; Hipólito, 949 *ss.*

[60] *Polyid.,* frgm. 638; *Phryxos,* frgm. 833. La mayoría de los intérpretes (por ejemplo, Bergk, *Griechische Litteratur,* 3, 475, 33) creen percibir aquí una reminiscencia de Heráclito.

[61] Frgm. 1018.

[62] Frgm. 839 (Crísipo); 898, 7 *ss.;* 1023; 1014.

[63] Frgm. 484. También en estos pasajes se habla de una conjunción inicial de los elementos primigenios que luego se separan y que deben concebirse como existentes cada cual de por sí, y no de la derivación de ambos de un elemento primigenio único y común, o de la de uno del otro. Queda, pues, en pie, aun en estos textos, el dualismo característico de la cosmogonía euripidiana. Por lo demás, se ve claro a la luz de ellos que, pese a sus tendencias fisiológicas, Eurípides no es capaz de sobreponerse a la concepción *mítica* de los fenómenos cósmicos. Sus elementos son, sencillamente, Gea y Urano, en los que probablemente ve las potencias primigenias porque la *poesía* cosmogónica hacía mucho tiempo que venía destacándolas al frente de los dioses y del universo. Sigue, en esto, las huellas de los primeros fisiólogos o filósofos naturalistas.

[64] Las reminiscencias de la filosofía de Diógenes de Apolonia en algunas manifestaciones de Eurípides han sido señaladas por Dümmler, *Prolegomena zu Platons Staat* (1891), p. 48; lo que no puede afirmarse es que las ideas del poeta presenten “la más estrecha semejanza” con el sistema monista de Diógenes ni con ningún otro monismo, cualquiera que él sea.

[65] *Suplicantes,* 1148; *Electra,* 59.

[66] Epic., *frgm. inc.* 7, p. 257, Lor.

[67] Wilamowitz, *Euripid. Herakles,* 1, 29, señala diversos puntos de coincidencia de Eurípides con los versos de Epicarmo. Esto indica que el poeta dramático conocía las poesías epicármicas y apreciaba su contenido filosófico. Sin embargo, todas las alusiones de Eurípides se refieren, al parecer, a la *falsificación* (o a una de las varias falsificaciones, pues circulaban varias) que la antigüedad conocía bajo el nombre de Epicarmo.

[68] *Troyanas,* 879; frgm. 1018.

[69] *Helena,* 1012 *ss.; Medea,* 1026; *Ión,* 1070; *Ifig., en Aul.,* 1504.

[70] Jenofonte, *Ciropedia,* 8, 7, 17 *ss.,* hace a Ciro agonizante justificar la creencia de que el alma sobrevive al cuerpo más como efecto de la fe popular y del culto del alma que como resultado de una reflexión semifilosófica.

[71] Platón, *Fedón,* 70-A; 77-B; 8o-D. Esta concepción parece ser más bien, ciertamente, una superstición que una negación de la pervivencia sustancial de la psique (tal como Platón la expone). Ya varias veces nos hemos encontrado con el alma como el espíritu del viento, como un hálito o soplo; al escaparse del cuerpo, es arrebatada por los demás espíritus del viento, hermanos suyos, sobre todo cuando el viento sopla con furia. (Cuando alguien se suicida ahorcándose, se levanta, según una superstición alemana, un viento tempestuoso: Grimm, *Deutsche Mythologie,* 4a. ed., p. 528; cfr. Mannhardt, *Germanische Mythologie,* p. 278, nota. Esto quiere decir que acude el ejército furioso, los espíritus personificados de la tormenta [Grimm, p. 526] para llevarse consigo al alma en pena del suicida.)

[72] Nos parece que un estudio atento e imparcial de toda la obra revela, y además lo han demostrado las investigaciones de Krohn y Pfleiderer, que en la *República* aparecen combinadas solamente de un modo material, es decir, superpuestas, dos fases distintas de desarrollo de la teoría platónica y que, en particular, lo que se dice de los filósofos, de su educación y posición dentro del Estado (y fuera de él) desde el libro V, 471-C hasta el final del libro VII es un añadido extraño, no previsto al principio ni incluido en el plan original de la obra, que se compagina mal con el cuadro completo que el autor pinta en II-V, 471-C. Que el proyecto primero de un Estado ideal era considerado por el propio Platón como un estudio completo y terminado (el cual, además, probablemente se había publicado ya como un trabajo aparte: Aula Gelio, *Noches Áticas,* 14, 3, 3), lo demuestra el preámbulo del *Timeo.* Las sucesivas fases de formación de la obra en su conjunto parecen haber sido las siguientes: 1) Proyecto del Estado de los φύλακες (para decirlo brevemente), presentado como un diálogo entre Sócrates, Critón, Timeo, Hermócrates y otro interlocutor. 2) Continuación de este proyecto en el relato sobre la antigua Atenas y la Atlántida. 3) Otra continuación del primer proyecto, basada también, esencialmente, en los primitivos principios: *Rep.,* 1, 460 D-471 C; VII, IX (en su mayor parte) y x, segunda parte (608 C-*ss.*). 4). Coronación de todo el edificio con la parte de los filósofos y su tipo de "virtud", parte no prevista en las anteriores y que, en realidad, viene a destruir la validez incondicional de éstas: v, 471-C final del VIII; IX, 580-D a 588-*A;* X, primera parte (hasta 608-B). Finalmente, redacción total, precedida de la nueva introducción (1, cap. I a II, cap. 9); eliminación, en cierta medida, en lo más obligado, de las partes contradictorias o conciliación de ellas mediante referencias, reservas, etc.; probablemente también, revisión de estilo y retoque de toda la obra. Cfr. Krohn, *Der Platonische Staat,* p. 265; Pfleiderer, *Platonische Prage* [1888], pp. 23 *s.,* 35 *ss.*

[73] Sólo la idea y por tanto sólo el alma goza de un verdadero e inmutable ser: *Fedón,* 79-*A s.*

[74] Sobre los pitagóricos, cfr. *supra,* 281. No es de creer que entre esos pensadores anteriores a Platón figurase Demócrito (*Doxogr.,* p. 390, 14).

[75] Que la razón que movió a Platón a abandonar su concepción de la tricotomía de las potencias o partes del alma como algo inseparable de la naturaleza de ésta, tal como se mantienen el primer proyecto de la *República* y todavía en el *Fedro* fue la idea de la inmortalidad, lo demuestra *Rep.,* x, cap. 11.

Los afectos y apetitos que "encadenan" al alma explican la inclinación de ésta a reencarnar después de la muerte. *Fedón,* 83-C *ss.* Si estos afectos y apetitos se hallan inseparablemente unidos a ella, jamás podría salir de la órbita de las reencarnaciones.

[76] Purificaciones, castigos y recompensas en la otra vida: *Gorgias,* 523 *ss.; Rep.,* x, caps. 13 *ss.; Fedón,* caps. 59-62. No hemos de entrar a examinar aquí las diversas versiones de esta concepción mística, en las que probablemente cabría distinguir aún lo que Platón tomó de la antigua poesía y de las leyendas populares, de la poesía didáctica teológica, principalmente de la órfica, y de las imágenes acuñadas por

la fantasía oriental (por ej., en *Rep.,* x) y lo que puso de su cosecha, remontándose por encima de todas estas fuentes. (Interesantes indicaciones acerca de esto, en G. Ettig, "Acheruntica", *en Leipzinger Studien,* t. XIII, pp. 305 *ss.;* cfr. también Döring, en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1893, pp. 475 *ss.;* Dieterich, *Nekyia,* pp. 112 *ss.*)

[77] *Elección* del nuevo estado de vida por el alma, en el más allá; *Rep.,* x, 617-E *ss.; Fedro,* 249-B. En *Rep.,* x, 617-E, el punto de vista de Platón es el de la teodicea y la plena responsabilidad del hombre por su modo de ser y sus actos (v. también *ibid.* 619-C). No se trata, sin embargo, evidentemente, de la fundamentación de una teoría determinista. La elección se halla determinada por las cualidades especiales del alma y sus inclinaciones, adquiridas en su vida anterior: cfr. *Fedón,* 81-E; *Leyes,* x, 904, B-C.

[78] Según *Fedro,* 249-A, tres, por lo menos (lo mismo que en Píndaro, *Ol.,* 2, 68 *ss).* Entre uno y otro nacimiento media un periodo de mil años (*Rep.,* x, 615-A): con ello, quedan privadas de base fábulas como la de las diversas trayectorias de vida, de Pitágoras.

[79] Encarnaciones animales: *Fedro,* 249-B; *Rep.,* x, 615-A; 260 *ss.* Nada hay que indique o haga pensar que Platón tomara esto menos en serio que todo lo demás. Según *Timeo,* 91, D-92 B, *todos* los animales tenían almas procedentes de cuerpos de hombre; según *Fedro,* 49-B, parece que existían también algunas que no se habían albergado anteriormente en ellos.

[80] En esto, hay que darle la razón a Teichmüller, *Stud. z. Gesch. d. Begr.,* 1874, pp. 115, 142: "El individuo y el alma individual no representan un principio independiente, sino solamente un resultado de la mezcla de la idea y el principio del devenir" (a pesar de que Platón no enfoca así la cosa); de aquí que, en Platón, "lo individual no sea eterno" (es decir, no debiera serlo) "ni los principios eternos son individuales". Pero todo lo que este autor expone en este sentido implica, realmente, una crítica de la teoría platónica del alma y no una comprobación de las doctrinas de nuestro filósofo. Platón habla siempre de la inmortalidad, es decir, de la eternidad del alma individual, nunca de la inmortalidad de la "naturaleza general" del alma, hecho que no se explica, ni mucho menos, con el argumento de esa supuesta "ortodoxia" de Platón, que Teichmüller invoca. Para demostrar que Platón admitía una pluralidad de almas individuales y su inmortalidad, bastaría con remitirse a *Rep.,* x, 611-A.

[81] Así lo hace Platón más de una vez, en relatos propiamente míticos. Cfr. también *Fedón,* 85 C-D.

[82] El alma totalmente "purificada" por obra de la filosofía se sale de la órbita de las reencarnaciones y del reino de los sentidos.

[83] Es cierto que el alma sólo adquiere lo que puede llamarse su individualidad al entrar en comunidad con el cuerpo, a través de las fuerzas todas que la ponen en contacto con lo mudable y contingente, ya que la captación por medio del pensamiento de lo eternamente igual y permanente no podría dar al alma desligada del cuerpo ningún contenido individual. Pero de aquí no debe inferirse (con Teichmüller, *Platonische Frage,* p. 40) que Platón no admita una inmortalidad de lo individual y de los individuos ni sepa nada de esto.

[84] La belleza, tal como se revela en el mundo de los fenómenos, despierta más que ninguna otra cosa el recuerdo de lo que en otro tiempo se contemplara en el reino de las ideas: *Fedro,* 250-B, 250-D *ss.; Simposio,* caps. 28 *ss.* Platón acude, para explicar esto, a un razonamiento especial: en realidad, el impulso artístico fundamental, el elemento estético, se destaca fuertemente, aquí, en la reflexión filosófica y en el entusiasmo de quienes, según su teoría, copian engañosamente lo único real.

[85] "Aquello en que me sumo pasa a formar una unidad conmigo; cuando pienso en dios, *soy,* como él, la fuente del ser." Es el auténtico tono de la mística. El conocimiento del objeto es, para ella, la esencial

identificación con lo conocido y, por tanto, el conocimiento de dios equivale a la identificación con él.

X. Los tiempos posteriores del helenismo

[1] Al principio, seguía viviendo en la Academia el espíritu de Platón; y del mismo modo que se desarrollaban en ella las especulaciones pitagorizantes sobre los números a que se entregara al maestro, se sistematizaban pedantescamente sus fantasías acerca de los mediadores demoniacos entre dios y el hombre y se acentuaba el rasgo teológico de su pensamiento hasta convertirlo en una turbia y gravosa desidemonía (de ello es prueba, sobre todo, la *Epínomis* de Filipo de Opus y, muy en particular, todo lo que sabemos acerca de las especulaciones de Jenócrates), también su teoría del alma y la tendencia ascética de su ética siguieron alentando durante algún tiempo entre sus discípulos. Para el citado Filipo de Opus, la meta del alma humana es un beato retraimiento del mundo; la tierra y la vida desaparecen completamente a los ojos de este místico y todo el fervor de sus reflexiones se vuelve hacia lo divino, revelado en la matemática y la astronomía. También se basan en la teoría platónica del alma, interpretada en un sentido totalmente místico y ascético, las elucubraciones de Heráclides Póntico e incluso los ensayos juveniles de Aristóteles (en el *Eudimos* y, probablemente también, en el *Potréptieo).* También parece que sistematizó estas doctrinas, desde el punto de vista final de la especulación platónica, entre otros, principalmente, Jenócrates. Seguramente es una coincidencia fortuita el que nada seguro haya conservado la tradición de Jenócrates acerca del ascetismo y de la tendencia supraterrenal del alma a separarse de lo apegado a los sentidos. Para Crántor, la teoría platónica del alma y lo que la fantasía permite agregarle no es ya, en el fondo, más que una especie de excitante literario. Ya su maestro Polemón deja traslucir un sentido divergente de la mística platónica. Con Arcesilao desaparece hasta el último rastro de esta concepción.

[2] No es que falten en absoluto esas emociones. Recuérdese la figura de aquel Cleómbroto de Ambracia (de que habla Calímaco, *epigr.* 25), que se entregó a la lectura de Platón, y que, interpretándolo al pie de la letra (y, como suele ocurrir, desoyendo en absoluto los consejos de su profeta), quiso volar directamente de la vida al más allá, y se dio la muerte. Se percibe a través de este episodio un estado de ánimo parecido al que, mucho tiempo después, atestiguará Epicteto como un impulso muy extendido entre los jóvenes de elevados sentimientos de su época: el de volver la espalda lo antes posible a la dispersión de la vida entre los hombres para volver a la vida universal de la divinidad, mediante la destrucción de la vida del individuo (Epicteto, *Diss.* 1, 9, 11 *ss.*). No pasaban de ser, sin embargo, en aquel tiempo, manifestaciones aisladas de fanatismo místico.

[3] *De ánima,* 429-a, 23.

[4] Es innegable el criterio de Aristóteles de que el *nous* es algo ingénito, no creado, que existe desde toda una eternidad. V. Zeller, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1882, pp. 1033 *ss.*

[5] En este mismo sentido, distingue Cicerón entre *ratio* y *animus, De off.* 1, 107.

[6] *De Caelo,* 270-b, 20; *Phys,* 230, 6, 80. Así, también el *nous,* por no haber nacido, no puede morir, es eterno e imperecedero (v. Zeller, *l.c.*, pp. 1044 *s.*).

[7] *De an.,* 407-b, 13, 26; 414-a, 19-27.

[8] Teofrasto discute, a la manera apodística de la escuela, las oscuridades y dificultades de la teoría del *nous,* sobre todo las del doble *nous,* pero manteniéndose, a pesar de ello, fiel a ella. Para los peripatéticos, mientras éstos pisaron terreno propio, hay que reconocer que nunca tuvo una significación esencial y seria, dentro del conjunto de la teoría, este dogma de la inmortalidad del *nous* individual del hombre, descubierto por una vía puramente lógica: y sin que respondiera a ninguna emoción (y no cabe duda de que es a él al que se refiere el propio Aristóteles). Claro está que, al final,

también ellos acabaron dejándose arrastrar por el torbellino del neoplatonismo.

[9] Plutarco, *Virt. moral.,* 451, B-C y A. Laert. D, 7, 138 *ss.*

[10] Crisipo en Plut., *Stoic. rep.,* 1052 F.

[11] Según la doctrina de los antiguos estoicos, tal como la había sistematizado Crisipo, el alma es la razón plenamente unitaria emanada de la razón universal de dios. Sus impulsos tienen que ser necesariamente tan racionales como las determinaciones de su voluntad, y desde fuera actúa sobre ella la “naturaleza”, la cual, siendo como es un despliegue de la suprema razón de la divinidad, no puede tampoco por menos de ser buena y racional. Claro está que quien se atuviese a las tesis fundamentales de los antiguos estoicos no podría llegar a comprender jamás cómo pueden surgir juicios falsos o exagerados y malos impulsos. V. Schmekel, *Philosophie der mittleren Stoa,* pp. 327-*ss.*

[12] Crisipo en Laert. 7, 87, 88. Esta entrega a la marcha del mundo determinada por la razón, este *Deum sequere* (Séneca, *Vit, beata*; 15, 5; *Epist.* 16, 5; Epicteto, *Diss*.; 1, 12, 5 *ss*.) cobra, en la mayoría de los casos, el carácter de una consciente pasividad ante el fluir de las cosas.

[13] Las leyes y las constituciones de los estados no son nada, para él: Cicerón, *Acad. pr.,* 2, 136.

[14] En la literatura estoica de una época posterior, la única que ha llegado a nosotros, nos encontramos muchas veces con este *daimon* del individuo, *sacer intra nos spiritus* (en Séneca, Epicteto y Marco Aurelio; v. Bonhöffer, *Epiktet,* 83). Generalmente, se *distingue* entre este demonio y el hombre o su alma.

[15] Sexto, *Adv. phys*., 1, 71-73. Las simplistas, pero claras manifestaciones de este autor provienen, probablemente, como se ha expuesto ya reiteradas veces (por Corssen, *De Posid. Rhodio* [1878], pp. 45 *s.*), de Posidonio (lo mismo que las reflexiones, parecidas a éstas, que encontramos en Cicerón, *Tuseulanas,* 1, 42 *ss.*), pero sin que Posidonio incurra aquí, perceptiblemente, al menos, en ninguna herejía.

[16] Epicteto, *Diss.* 3, 13, 15. Y esta doctrina es absolutamente estoica (v. Bonhöffer, *Epiktet,* pp., 56 *s.*). Cicerón, *Tusc.,* I. 36 *s.;* Séneca, *Consol. ad Marc.,* 19, 4. Es cierto que los estoicos hablan, a veces, de *inferi,* del “Hades”, como morada de las almas, pero eso no pasa de ser una expresión retórica, figurada. Aluden con ello (salvo en los casos en que se trata de un modo de decir puramente convencional) a la región superior cercana a la tierra, a la capa inferior de aire o de nubes.

[17] Residencia de las “almas” en el aire: Sexto, *Adv. phys.*, 1, 73; Cicerón, *Tusc.,* 1, §§ 42, 43.

[18] Cicerón, basándose en Posidonio, atribuye a las almas, que moran en el aire, el don de contemplar beatíficamente la tierra y las estrellas: *Tusc.,* 1 § § 44-47, lo mismo que en su *Somnum Scipionis.*

[19] *Duo genera* hay en el alma, según Panecio, quien la llama *alma inflammata* (según Cicerón, *Tusc.,* 1, 42). Es, por lo menos, muy verosímil que Panecio considerase el alma como compuesto de dos elementos, *aër et ignis,* como lo hacía, según Macrobio, *In S. Scip.,* 1, 14, 19, Boecio, que fue, sobre poco más o menos, contemporáneo de Panecio.

[20] Panecio niega la inmortalidad del alma después de la muerte: Cicerón, *Tusc.,* 1, 78, 79.

[21] En el libro primero de las *Tusculanas* reconoce el autor expresamente haber utilizado a Posidonio de un modo general. La influencia de Posidonio en el *Sueño de Escipión* es, por lo menos, verosímil (v. Corssen, *Ve Posid.,* 40 *ss.*). La preferencia mostrada por las esperanzas en la inmortalidad del alma era, en Cicerón (como probablemente también en la mayoría de las gentes cultas de su tiempo y de su sociedad), algo puramente estético. Allí donde no se entrega a la retórica o adopta la *pose* de escritor, en sus cartas principalmente, no aparece ni rastro de esa idea, sustentada en otras partes de su obra con un gran *pathos* (v. Boissier, *La religión romaine d’August aux Antonins,* t. 1, pp. 58 *ss*.).

[22] Séneca, *Epist.,* 88, 34. *Bellum somnium,* lo llama Séneca, *Ep.,* 102, 2.

[23] En las *Consolationes,* como corresponde al estilo de estos discursos, pinta esperanzas en el más allá cierto, con más vivos colores *(Ad Marc.,* 25, 1 *ss.; Ad Helv.,* 11, 7; *Ad Polyb.,* 9, 8). Pero ni siquiera aquí se habla nunca de la pervivencia personal. Y en los mismos discursos se ensalza la muerte como término de todos los dolores y de todas las sensaciones: *Ad Marc.,* 19, 4, 5.

[24] Cft. Bonhoffer, *Epiktet und die Stoa,* pp. 65 *ss.;* cfr., del mismo autor, *Ethik des Epiktet* (1894), pp. 26 *ss.,* 52.

[25] Cornuto, en Estobeo, *Ecl*., 1, 383, 24-384, 2-W.

[26] Lucrecio, 3, 341-242; 3, 445 *ss.*

[27] Contra el miedo a los tormentos y castigos del infierno: *fr.,* 340, 341. Lucrecio, 3, 1011 *ss.* (en *esta* vida hay tormentos como los que pintan las fábulas del Hades: Lucrecio, 3, 978 *ss*.).

[28] Metrodoro, frgm. 41.

[29] [En los *lecitos* áticos de fondo blanco, es frecuente ver la figura que representa al muerto dialogando con los que visitan su tumba. Cfr. Riezler, *Weissgründige attische Lkythen,* y Buschor, en *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst,* 1927. Abundan también las inscripciones funerarias que reproducen diálogos entre los muertos y los que pasan por delante de su tumba o se detienen en ella.]

[30] Así, el nombre del héroe es gritado tres veces consecutivas, al ofrendarle algún sacrificio y al rendirle culto. Cfr. Herodoto, VII, 117.

[31] Este signo de adoración se tributa también a las estatuas de los dioses.

[32] Los vecinos de Esparta adoraron a su Leónidas hasta tiempos muy avanzados. A los héroes de las guerras persas se les tributaron honores de héroes todavía en tiempos de lejanos descendientes suyos (cfr. *supra,* nota 17, cap. IV). Y sabemos que los habitantes de la isla de Cos veneraban, ya en plena época imperial, a los caídos hacía varios siglos en defensa de sus libertades. Y sabemos por algunos ejemplos lo que debía de ser, sin duda, norma general, a saber: que el recuerdo y el culto de los héroes se mantenía en vigor mientras subsistía la comunidad obligada a tributárselos. Y hasta los nombres de los héroes que debían su vida eterna solamente a la fuerza de la poesía antigua —y que formaban, por tanto, una categoría especial— permanecían inmarcesibles en el culto. En pleno siglo III de nuestra era seguían la comarca troyana y las vecinas costas del litoral europeo rindiendo culto y tributando respetuoso recuerdo a los héroes de los cantos épicos. [Cfr. *infra,* nota 17 de este capítulo.]

[33] La fiesta en honor de los héroes caídos en la batalla de Platea, que se celebraba todos los años, conservaba su brillo todavía en tiempo de Plutarco, quien la describe con todo el detalle y el colorido de una arcaica solemnidad (*Arístides,* 21).

[34] [Recordaremos, por ejemplo, la heroificación de Cleómenes (Plutarco, *Cléomenes,* 39) y de Filopoemo (Plutarco, *Filopoemo,* 21).]

[35] Cuando Demetrio Poliorcetes conquistó y reconstruyó Sición, en el año 303, los vecinos de la ciudad, rebautizada ahora con el nombre de “Demetrias”, le consagran de por vida, como a su fundador, sacrificios, fiestas y juegos manuales (Diodoro, XX, 103, 3).

[36] [Cfr. Diodoro, XVII, 115; Arriano, *Anábasis,* VII, 14, 7; 23, 6; Plutarco, *Alejandro,* 72].

[37] De fines del siglo III data el llamado “Testamento de Epícteta”, es decir, la fundación por una rica mujer de este nombre, en Thera, de una fiesta religiosa anual de tres días en honor de las musas y “los héroes”, que eran, sencillamente, el marido de la fundadora, esta misma y sus hijos, a cargo de una

comunidad especial de parientes y con arreglo a los estatutos de una corporación de culto, contenidos en el mismo testamento. Las exageradas demostraciones de duelo de Cicerón a la muerte de su hija, acerca de cuya parte arquitectónica conversa con Ático (XII), se inspiran, evidentemente, en modelos griegos (él mismo califica repetidas veces de "apoteosis" lo que se propone).

[38] Atenas es la única ciudad que se muestra un tanto reservada en la concesión del título de héroe a los muertos.

[39] Han llegado a nuestro conocimiento, salidas de boca del pueblo, diversas historias de espíritus errantes, almas en pena y vampirescos espectros sepulcrales, historias, la mayoría de ellas, en las que una extraviada filosofía, la *insaniens sapientia* de una época de cansancio mental, veía confirmadas sus intuiciones acerca de un mundo inseguro y vacilante enclavado entre el cielo y la tierra. En el *Mentiroso* de Luciano, encontramos a respetables maestros en sabiduría, con sus barbas blancas, analizando muy en serio estas noticias acerca del mundo de los espíritus. Plutarco está profundamente convencido de que las apariciones de los espíritus son hechos reales, y no invenciones; y la filosofía orientada de nuevo hacia Platón encuentra en su demonología el medio para mantener en pie como concebibles y verosímiles esos cuentos para niños.

[40] [Acerca de Sertorio, cfr. Plutarco, *Sertorio,* 8, 9.] Basándose en ciertas fábulas de los fenicios, sólo a medias verdaderas (Rohde, *Der griechische Roman,* pp. 215 *ss.*), las gentes de la época estaban convencidas de que las Islas de los Bienaventurados habían sido descubiertas al oeste del África; Estrabón, 1, p. 3; 111, p. 150.

[41] La isla de Leuce, donde ya la *Etiopiada* situaba a Aquiles en su tránsito a la vida eterna (*supra,* p. 103), fue originariamente, sin duda alguna, un lugar puramente mítico, la isla de los espíritus incoloros (lo mismo que la Roca leucádica, de que habla la *Odisea,* 24, 11, situada a la entrada del Hades; cfr. *Od.,* 10, 515). Esta roca del Hades es, desde luego, la misma desde la que se precipitan a la muerte los amantes desgraciados. Leuce: el álamo de plata, como árbol del Hades y la coronación de los "mistos" en Eleusis. λευκή κυπάρισσος ([blanco, incoloro ciprés]). Fueron, probablemente, marineros de Mileto quienes localizaron esta isla, en el mar Negro (en Olbia y en la misma ciudad de Mileto se conocía el culto de Aquiles). Creíase poder identificar la isla de Leuce en un islote desierto, de roca blanca, que emergía del mar delante de la desembocadura del Danubio. Y hoy se cree reconocerla en la llamada "Isla de las Serpientes", situada, sobre poco más o menos, en aquel lugar. Era una isla deshabitada, cubierta por denso boscaje, a la que sólo daban vida las nubes de pájaros y en la que había un templo y una estatua de Aquiles, y dentro de aquél un oráculo, que debía de ser (puesto que funcionaba sin intervención de ningún sacerdote) uno de aquellos oráculos por suertes, de que podían servirse directamente quienes acudían a consultar al dios. Decíase que los pájaros —en los que se veía, probablemente, encarnaciones de héroes— limpiaban todas las mañanas el templo con sus alas, después de mojarlas en el agua del mar. A ningún mortal le era lícito morar en la isla, pero con frecuencia tomaban tierra en ella los navegantes, quienes debían abandonarla antes de que cayera la noche (es decir, antes de que llegara la hora en que vagaban los espíritus). En el templo veíanse numerosas ofrendas votivas, con inscripciones en griego y en latín; los visitantes de la isla sacrificaban a Aquiles cabras salvajes de las que pastaban en ella. A veces, aparecíase el héroe a los visitantes; otros oíanlo cantar el peán. También se aparecía en sueños (cuando el visitante se quedaba dormido sin querer, pues no había en el templo oráculos por incubación). En ciertas ocasiones, hacía señas a los navegantes, o se les aparecía, con los Dióscuros (¿en forma de llamas, los "fuegos de San Telmo"?), en la punta del mástil. Al parecer, Aquiles no vivía totalmente solitario en esta isla: tenía con él a Patroclo y, como esposa, a Helena o Ifigenia, y Leónimo de Crotona asegura haber encontrado también allí (en el siglo VI a.C.) a los dos Áyax y a Antíloco. De este modo, la isla de Leuce acabó convirtiéndose; aunque en proporciones restringidas, en otra "Isla de

los Bienaventurados”.

[42] En una de aquellas delirantes y fanáticas fiestas de Dionisos trasplantadas de Grecia a Italia y Roma, la del año 186 a.C. llegó incluso a ponerse en práctica, mediante un simulacro, el milagro del tránsito de las almas (en cuya realidad no cabe duda de que se creía a pies juntillas). Se instalaron, para ello, máquinas a las que se ató a las personas que habían de ser transportadas al otro mundo y a las que se ocultaba en escondidas grutas. Tras de lo cual se anunciaba el milagro, proclamándose que aquellos hombres habían sido raptados por los dioses (Livio, 39, 13). Para comprender esto, es necesario tener presentes las numerosas leyendas sobre el tránsito de los mortales, con sus cuerpos y sus almas, de que hemos hablado en el curso de nuestra exposición.

[43] El tránsito de un mortal a la inmortalidad corre, pues, aquí, a cargo de un dios fluvial (en otros casos, sirve de agente una ninfa de las aguas). Así desaparece también Eneas en el río Numicio. Y también de Alejandro Magno decía la fábula que había sido raptado por un río hacia la inmortalidad. Del mismo modo desaparece también Eutimo (*supra,* p. 157) en las aguas del río Calcino (que pasaba por ser su verdadero padre: Pausanias, VI, 6, 4).

[44] [La bella leyenda de Cleobis y Bitón es relatada por Herodoto, 1, 31.] Con su hermosa muerte, la divinidad ponía de manifiesto “que era mejor, para los hombres, morir que vivir”. [Las estatuas de que nos habla Herodoto, erigidas por los argivos en honor de los dos hermanos, nos han sido devueltas gracias a las excavaciones llevadas a cabo por los franceses en Delfos; sus inscripciones mencionan como escultor a Polimedes de Argos (*Kunstgeschichte in Bildern,* t. 1, p. 198; 1 y 2, y Springer-Wolters, 11a. ed., p. 181)].

[45] La bienaventurada inmortalidad se la prometían, sin duda, a los iniciados todos estos cultos. Con seguridad, el culto de Isis (cfr. Burckhardt; *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande,* trad. de E; Imaz, Fondo de Cultura Económica, 170 *ss.*). Apuleyo, Metamorfosis, XI, 21, 23, da a entender que las “dromena” de los misterios de Isis tenían por contenido la muerte simbólica y la resurrección a la vida eterna: el iniciado pasa así a ser *renatus* (cap. 21). Es también el nombre que ostentan los “iniciados” en los misterios de Mitra *in æterum renati.* También ellos obtenían como premio la inmortalidad. Según Tertuliano, estos misterios de Mitra considerábanse como una *imago resurrectionis.* Y es evidente que el doctor de la iglesia cristiana sólo podía entender por tal una verdadera resurrección de la carne. ¿Habrá que creer que estos misterios prometían a sus “puros”, en efecto, una resurrección de la carne y una vida eterna? Esta fe en la resurrección de los muertos, que siempre repugnó a las convicciones de los griegos, procede, en realidad, de los antiguos persas, de quienes la tomaron los judíos. Y tal vez fuera esta fe el verdadero nervio de los misterios de Mitra.

[46] [“Desaparecen, pero no mueren.”]

Índice de ilustraciones

Contenido

PSIQUE

La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos

ERWIN ROHDE

¿El sentido de la vida se agota en este mundo, en la actividad exuberante y vigorosa bajo la luz del sol?, o bien, ¿ésta representa únicamente una estación de tránsito hacia una existencia plena y feliz? Estas inquietudes constituyen los dos ejes fundamentales que aparecen en el fondo de la religión griega, dibujando los contornos de la psique humana.

Erwin Rohde (1845-1898), con rigor filológico no exento de profundas intuiciones, nos invita a descubrir cada uno de los hilos de la religiosidad popular de los griegos dentro de la maraña de ideas poéticas, literarias, teológicas y filosóficas donde encontraron su expresión. Dos de estos hilos destacan con insistencia: el culto a los dioses olímpicos, que marcaba una frontera infranqueable entre lo humano y lo divino, cerrando el paso a cualquier pretensión de eternidad, y los cultos mistéricos que daban al hombre conciencia de la divinidad de su alma a través de la experiencia extática, llevándolo vivencialmente a la creencia indubitable de su inmortalidad.

Estos dos impulsos religiosos, que Erwin Rhode nos invita a descubrir a través de un fascinante recorrido por el mundo cultural griego, desde sus orígenes hasta su declinar, nutrieron toda la producción poética, literaria, teológica y filosófica de esa cultura fundadora.

— Rocío Priego

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Índice